VIRTUD Y PERSONALIDAD
SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

JESÚS GARCÍA LÓPEZ

VIRTUD Y PERSONALIDAD
SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

Nº 48

Jesús García López, *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*

Primera edición: Marzo 2003

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2070-2
Depósito legal: NA 606-2003

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

INDICE

PRESENTACIÓN 9

INTRODUCCIÓN 11

CAPÍTULO I: LA PERSONA HUMANA
1. Necesidad de un sujeto humano 15
2. El problema de la naturaleza humana 17
3. Naturaleza del sujeto humano 24

CAPÍTULO II: LAS FACULTADES HUMANAS
1. Razón de ser de las facultades humanas 33
2. Enumeración y descripción de las facultades humanas 34
3. La integración de las facultades mediante la virtud 37

CAPÍTULO III: LA NOCIÓN DE VIRTUD
1. Aproximación a la noción de virtud 41
2. La virtud en sentido estricto 43

CAPÍTULO IV: LA ACTIVIDAD HUMANA
1. Las tres dimensiones de la actividad humana 47
2. La especulación 47
3. La experiencia 60
4. La acción 65
5. La libertad 74
6. El amor 80
7. La producción 84
8. El valor de cada una de estas tres formas de la actividad humana 89

CAPÍTULO V: EL CUADRO DE LAS VIRTUDES HUMANAS
1. Las virtudes especulativas 95
2. Las virtudes activas 101
3. Las virtudes productivas 104

CAPÍTULO VI: LAS VIRTUDES ESPECULATIVAS
1. La inteligencia 109
2. La ciencia 111
3. La sabiduría 116

CAPÍTULO VII: LAS VIRTUDES ACTIVAS
1. La sindéresis 119
2. La prudencia 122
3. La justicia 137
4. Las pasiones 155
5. La fortaleza 163
6. La temperancia 171

CAPÍTULO VIII: LAS VIRTUDES PRODUCTIVAS
1. Consideraciones generales 183
2. Las artes del bien útil 186
3. Las artes del bien deleitable 187
4. Las artes del bien honesto 188

CAPÍTULO IX: EL SISTEMA DE LAS VIRTUDES HUMANAS
1. Conexión entre las virtudes especulativas 191
2. Conexión entre las virtudes activas 193
3. Conexión entre las virtudes productivas 196
4. El sistema de todas las virtudes humanas 198

TEXTOS CITADOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO 205

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA 209

PRESENTACIÓN

El libro que aquí se presenta es el fruto de la reelaboración de un libro anterior[1] ya agotado. El esquema original y gran parte del contenido se mantiene sin grandes variaciones, aunque he introducido algunas consideraciones acerca de la integración de las pasiones en la virtud. También se han introducido algunas referencias bibliográficas recientes, así como correcciones de estilo.

El título de esta nueva versión obedece al intento de proponer de manera clara y sistemática la doctrina de Santo Tomás de Aquino acerca de las virtudes humanas sobre la que descansa la tarea educativa de la formación de la personalidad.

A lo largo de estos años se han multiplicado los estudios sobre las virtudes en general, y en el pensamiento de Tomás de Aquino en particular. Se han abierto paso interesantes interpretaciones al pensamiento tomista en este campo que han resultado ser extraordinariamente fecundas. No he pretendido entrar en dichas interpretaciones, sino en presentar en sus fuentes la sistematización de Santo Tomás: en esa medida, estimo que la principal aportación que me llevó en su día a redactar el libro sigue plenamente vigente.

Agradezco al Consejo Editorial de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista el interés mostrado para sacar a la luz la nueva versión de este trabajo. De manera particular debo agradecer al Director de la Colección el profesor Juan Cruz las facilidades para la edición. No quiero dejar de mostrar mi gratitud a la Dra. Idoya Zorroza por su eficaz trabajo que ha hecho posible esta publicación.

---

1 *El sistema de las virtudes humanas*, prologo de Carlos Llano, Editora de Revistas, México D. F., 1986.

INTRODUCCIÓN

Los hábitos operativos –y las virtudes humanas lo son– constituyen en nosotros como una segunda naturaleza. Como es sabido, la naturaleza de una cosa es la misma esencia de ella considerada como principio radical de sus operaciones propias. Los hábitos operativos, por su parte, también son principios de operación, pero principios próximos, y, cuando están arraigados en un sujeto, encarrilan, por así decirlo, las operaciones de ese sujeto por los cauces que ellos mismos trazan. Tal como si fueran una naturaleza nueva, superpuesta o sobreañadida a la naturaleza sustancial.

Los hábitos operativos pueden ser buenos o malos. Son buenos los que perfeccionan a un sujeto en la misma línea de sus inclinaciones naturales, es decir, de las tendencias radicales de su naturaleza sustancial. En cambio, son malos los que contrarían esas mismas inclinaciones o tendencias.

A poco que se medite sobre la naturaleza sustancial propia del hombre se echará de ver la necesidad en que se encuentra de ser completada por ciertos hábitos operativos buenos, que son las virtudes humanas. El hombre, en efecto, tiene una naturaleza sustancial sumamente abierta e indeterminada. Hasta tal punto es esto así que no han faltado autores que negaron al hombre toda naturaleza sustancial. Se trata, sin duda, de una postura exagerada, como luego veremos, pero esa exageración tiene su fundamento, porque la naturaleza sustancial del hombre difiere *toto coelo* de las propias de otros vivientes: de las plantas y de los animales irracionales.

Por lo demás, los hábitos operativos buenos –las virtudes– no amenguan, sino que potencian la verdadera índole del ser humano y con ella su innata libertad. Véase a este propósito el siguiente texto de Santo Tomás: "El que obra libremente es el que obra por sí mismo. Pero cuando el hombre obra por un hábito que es congruente con su naturaleza (un hábito operativo bueno, una virtud), obra por sí mismo, pues el hábito inclina a modo de una naturaleza. En cambio, si el hábito en cuestión fuese contrario a la naturaleza humana (un hábito operativo malo, un vicio), el hombre no obraría por sí mismo, sino por una perversión o desviación sobreañadida"[1].

---

1 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II q108 a1 ad2 (cit. *STh*).

Los hábitos operativos buenos son, en suma, los que hacen posible que el hombre actúe como hombre, es decir, de manera racional y libre, y que obrando así, alcance su “plenitud” su “formación”, o su “recta segunda naturaleza”. Así, pues, para llegar cada uno de nosotros “al acabamiento de ser hombres”, como decía Alfonso el Sabio, o “ser realmente lo que en potencia somos” (“Llega a ser el que eres”, como decía Píndaro), necesitamos de los hábitos operativos buenos, de las virtudes humanas.

El presente libro está dedicado a estudiar las virtudes humanas fundamentales (y el sistema o la trabazón de las mismas) con la finalidad de esclarecer el desarrollo, antes, de la naturaleza primera y después, la naturaleza segunda recta del ser humano.

Siguiendo de cerca el pensamiento de Santo Tomás, primero diremos algo de la naturaleza primera o sustancial del hombre, y de las potencias y operaciones distintas, que de ella emanan, y después estudiaremos esa naturaleza segunda y sobreañadida que forman los hábitos operativos buenos o las virtudes humanas.

Y concluyamos esta breve introducción citando una hermosa página de Santiago Ramírez. Dice así: “En el orden práctico y meramente humano el estudio de los hábitos es de la mayor importancia. Toda la educación, en efecto, se reduce a esto: que en el alma y en el cuerpo de los niños se introduzcan y se afiancen los hábitos buenos. Toda la cultura humana se contiene en los hábitos, porque toda la cultura humana se contiene en las ciencias, en las artes, en las técnicas, en las virtudes, y todo esto son hábitos. ¿Qué más decir? Los hábitos son realmente como la síntesis de la vida humana y el principio del verdadero progreso de los individuos y de la sociedad. Los hábitos, en efecto, contienen en sí toda la vida humana: pasada, presente y futura. La vida pasada, porque los actos causan o producen los hábitos y por ello los actos pasados se conservan de alguna manera en el hábito nacido de ellos, y hasta se puede decir que el hábito es la condensación o el condensador o acumulador de toda la actividad humana pretérita; la vida presente, porque del hábito se usa cuando se quiere, y así cada cual tiene en su mano la propia actividad humana, dispone de ella; la vida futura, porque el hábito adquirido prorrumpe de modo expedito, constante y deleitable en actos cada vez más perfectos, que están ordenados naturalmente a vigorizar y aumentar dicho hábito, y así el hábito contiene como la savia de toda la perfectibilidad y evolución del hombre. De esta suerte, los actos de las virtudes y de las ciencias, que son de suyo pasajeros, no se pierden ni desaparecen, sino que permanecen en la subconsciencia y en el hábito que han engendrado, y así toda la humana actividad, toda la energía psicológica y moral del hombre se encuentra como condensada en los hábitos, condensación que proporciona las máximas energías de las potencias humanas para que lleven a cabo incan-

sablemente obras cada vez más perfectas y mejores. Los hábitos son, en suma, como un cierto tesoro de toda la humana actividad, que compendia a la vez la tradición y el progreso”[2].

---

[2] S. Ramírez, *De habitibus in communi,* Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, 1973, pp. 5-6.

CAPÍTULO I

LA PERSONA HUMANA

1. Necesidad de un sujeto humano

Se podría pensar que el establecimiento de la existencia de un sujeto humano, de lo que llamamos el "yo" de cada uno, es el resultado de una inferencia que, partiendo de ciertos datos de nuestra experiencia ordinaria (las operaciones que realizamos, los hábitos que poseemos, las relaciones que adquirimos), viene a concluir en la existencia de una causa de los mismos (de una causa eficiente que los produce o de una causa material, es decir, de un sujeto, en el que arraigan). Una tal inferencia es ciertamente posible y lógicamente válida. Pero no se puede negar que, con anterioridad a cualquier inferencia, cada uno de nosotros tiene la conciencia clara de la existencia de su propio yo. Se trata de una vivencia, de una experiencia que ciertamente no es sensible, pero que no deja, por eso, de ser indudable. Cada uno de nosotros se vive como existente, como real, en el origen de sus actos; hasta el punto de que nadie puede pensar con asentimiento que él no existe (aunque lo pueda decir)[1]. La verdad de nuestra propia existencia se nos impone con una evidencia absoluta. Descartes lo vio muy claramente: "Pero al mismo tiempo que quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y comprendiendo que esta verdad: *pienso, luego existo*, era tan firme y tan segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de quebrantarla, juzgué que la podía tomar, sin escrúpulo, como el principio de la Filosofía que buscaba"[2].

Por otro lado, algunos neopositivistas afirman que la expresión "yo existo" carece de significado. Tal postura no se explica sino por la reducción arbitraria de la fuente de todo significado a la pura y desnuda experiencia

---

[1] Santo Tomás escribe: "nadie puede pensar con asentimiento que él no existe, pues por el hecho de que piensa algo percibe que él existe". Tomás de Aquino, *De Veritate,* q10 a12 ad7 (cit. *De Ver*).

[2] R. Descartes, *Discours de la méthode,* IV Parte, en *Oeuvres de Descartes,* t. 6, pubbliées par Charles Adam & Paul Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965, p. 32.

sensible. Pero el conocimiento espontáneo (el "sano juicio" que habita en el interior de todo hombre) se rebela contra tal reducción que contradice la experiencia subjetiva. Para todo hombre que esté en sus cabales la expresión "yo existo" tiene una significación muy clara, y la verdad que anuncia, una evidencia deslumbradora. Ese yo es el sujeto más radical, el origen primero intrínseco de todos nuestros actos; y no es una suposición arbitraria, sino algo conscientemente vivido por cada cual, a poco que reflexione. En nuestros propios actos va connotada su referencia al origen, y por eso, al tener la experiencia interna de nuestros actos, tenemos a la par la vivencia íntima de nuestro yo, de la existencia de nuestro yo.

Todo esto sin perjuicio de la validez de los argumentos que puedan aducirse para corroborar la necesidad de un sujeto de nuestros actos, hábitos y relaciones. Porque nuestros actos, tanto externos como internos, son pasajeros, y también lo son las relaciones que mediante ellos trabamos con nuestros semejantes y con el mundo que nos rodea. Los mismos hábitos que adquirimos son también en alguna medida transitorios; todos, en efecto, han comenzado a darse en nosotros sin que antes los poseyéramos, y muchos de ellos se pierden por la falta de uso o por acciones contrarias. Y sin embargo nosotros conservamos a lo largo de toda nuestra vida (dejando a un lado las anormalidades psíquicas) la conciencia de nuestra identidad personal, la conciencia de nuestra permanencia en medio de tantos cambios. Esto no se puede explicar sin recurrir a un sujeto único, constante, permanente que subyace en cierto modo a todos nuestros actos, hábitos y relaciones, pero también se revela en ellos[3].

Conviene, por lo demás, aclarar que cuando hablamos aquí de un sujeto radical y único de nuestros actos, hábitos y relaciones, no nos estamos refiriendo a un misterioso *substratum* oculto, que quedara por debajo de ellos, inalterable, inmóvil, indiferente, respecto de unos acontecimientos que se desarrollarían a su alrededor o en su periferia. Ésta es una mala caricatura de la doctrina clásica de la composición de sustancia y accidentes. Nadie defiende en serio semejante postura. El sujeto humano o el yo de cada uno es un fundamento real de nuestros actos, hábitos y relaciones, pero no queda al mar-

---

[3] Uno de los más famosos empiristas y fenomenistas, David Hume, se ve obligado a confesar en este punto: "Todas mis esperanzas se desvanecen cuando me propongo explicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo encontrar ninguna teoría que me satisfaga en este punto [...]. Si nuestras percepciones inhiriesen en algo simple e individual o la mente percibiese alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en la cuestión. Por eso, yo debo invocar aquí el privilegio del escéptico, y confesar que esa dificultad es demasiado fuerte para mi inteligencia". D. Hume, *A Treatise of Human Nature,* L. A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Cambridge, 1897, p. 636.

gen o se halla separado de ellos, sino que es intrínseco a los mismos y está afectado por aquellos hasta en su más recóndita raíz. O dicho de otro modo, todos esos accidentes calan y penetran hasta lo más hondo de la sustancia en la que inhieren, y a su vez la sustancia aflora en los accidentes y los "invade" hasta en sus últimos entresijos, si puede hablarse así. En todo caso hay una compenetración íntima entre esos dos principios o elementos: los accidentes no pueden darse sin la sustancia y están esencialmente vertidos a ella; la sustancia creada, por su parte, tampoco puede darse sin algunos accidentes y dice también una relación esencial a ellos. Y con todo no son lo mismo la sustancia y los accidentes, porque la una es principio de permanencia y estabilidad, mientras que los otros son principios de variación y enriquecimiento progresivo de aquélla.

2. El problema de la naturaleza humana

La existencia de una naturaleza humana plantea el problema de su compatibilidad con la libertad de la que estamos indudablemente dotados. Para ser libre, el hombre tiene que estar constitutivamente abierto. Una naturaleza completamente hecha, cerrada, acabada, no puede dar lugar a un obrar libre. Se necesita un amplio margen de indeterminación así como una reserva de energía polivalente y autorregulable. Y ¿cómo encontrar todo esto en el ser humano?

Gran parte de la filosofía contemporánea (sobre todo, el existencialismo y el historicismo) ha creído poder resolver el problema negando pura y simplemente que exista una naturaleza humana. Por naturaleza hay que entender la constitución o estructura fija, permanente, estable en medio de las mudanzas a que puede verse sometido el ser que posee dicha naturaleza, siempre que dichas mutaciones sean accidentales, es decir, que permitan seguir afirmando que se trata del mismo ser, aunque cambiado o alterado.

Y es cierto que el hombre tiene alguna naturaleza, en cuanto que es un cuerpo, y un cuerpo viviente y sensitivo. Por eso pueden encontrarse en él una serie de leyes naturales: físicas, biológicas e incluso psíquicas, semejantes a las que se encuentran en los otros animales. Pero si es innegable que el hombre *tiene* una naturaleza, lo que ya no está claro es que el hombre *sea* esa naturaleza que tiene. Muchos filósofos contemporáneos afirman, más bien, que el hombre no *es* naturaleza alguna, aunque *tenga* o esté unido a cierta naturaleza corporal. Y llegan a esta conclusión –tras haber distinguido entre ser y tener– por un proceso de depuración en virtud del cual es transferido al tener del hombre todo lo que no quede incluido en la esfera de la

conciencia lúcida y de la libertad incondicionada. Por eso el ser del hombre es reducido a conciencia y libertad. Todo lo que haya en nosotros de oscuro, de opaco, de inadecuado a la conciencia; y todo lo que haya de incontrolado, de necesitante y que escape a la libertad; todo eso entra en el haber del hombre, pero no constituye su ser.

De aquí las descripciones que se hacen del hombre en el sector de la filosofía contemporánea a que nos referimos. El hombre no es algo que esté hecho de una vez para siempre, sino algo por hacer; literalmente, un "quehacer". Es movilidad pura, mera historia, incondicionada libertad; no es esencia alguna, sino pura existencia desnuda, puro proyecto, mero afán de ser[4].

Varias razones se aducen para corroborar estas afirmaciones. Valgan estas tres:

Primera. La esencia o la naturaleza es algo común a muchos; pero el hombre, cada hombre, es una personalidad irrepetible.

Segunda. La esencia o la naturaleza es algo fijo; pero el hombre es esencialmente mudable.

Tercera. La esencia o la naturaleza es algo determinado, delimitado; pero el hombre es libre, está constitutivamente abierto, suelto.

Consideremos atentamente estas tres razones.

Es cierto, en primer lugar, que cada hombre es una subjetividad irrepetible, irremplazable. Un hombre no es nunca un mero número en una cadena de seres idénticos. Todo hombre vale por sí mismo. El destino de cada hombre es estrictamente personal: no puede ser cumplido por otro hombre. Ésta es una diferencia esencial entre las personas y las cosas. Sólo cuando el hombre es tratado como una mera cosa –un trozo de materia orgánica, un mero ser viviente, un simple animal– puede ser suplido o sustituido. Pero siendo esto así, ¿podrá hablarse todavía de una naturaleza humana común a todos los hombres? ¿No será esto desconocer lo que hay de verdaderamente humano en el hombre, que es su carácter de persona? Eso común ¿no será lo

4 Ortega y Gasset escribe: "Para hablar, pues, del ser hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha. El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser *como usted quiera*. […] Mientras tanto, el cuerpo y la psique del hombre, su *naturaleza,* no ha experimentado cambio alguno importante al que quepa claramente atribuir aquellas efectivas mutaciones […]. La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la *sustancia* es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia". *Historia como sistema,* en *Obras Completas* (t. VI), Revista de Occidente, Madrid, 1964, pp. 34-35.

que el hombre tiene de cosa, mientras que lo propio de cada uno será lo que el hombre tiene de persona?

Estas preguntas son, sin duda, inquietantes; pero su respuesta no puede ser tan sumaria que desconozca que los hombres, también como hombres, tienen algo en común. Y a propósito de la palabra "común" advirtamos que no se designa con ella "lo que no es de nadie", sino precisamente "lo que es de todos y de cada uno". Pues bien, esa índole de persona (sujeto individual, irrepetible, fin en sí mismo, dueño de sus actos, forjador de su propio destino) es ciertamente algo común a todos los hombres considerados precisamente en cuanto hombres. Esa índole forma parte esencial de la naturaleza humana; el hombre –todo hombre– es eso, y también algo más, porque tener un cuerpo y una determinada estructura psicosomática nos es asimismo esencial.

El que en los hombres de todos los tiempos y lugares se realice una misma naturaleza común no es incompatible con el hecho de las grandes diferencias históricas y culturales entre ellos, ni tampoco con el carácter personal e insustituible de cada ser humano. La admisión de una cosa no lleva aparejada la negación de la otra, sino que más bien se complementan. Ningún hombre es tan singular, tan personal, tan suyo, que deje por eso de ser hombre. Ni tampoco la naturaleza humana puede darse pura, sin modular, sin matizar, sin una singularidad irrepetible, en hombre alguno. Por este lado, pues, no se ve por qué haya que negar la naturaleza humana.

La segunda razón de las señaladas más atrás presentaba la incompatibilidad entre el carácter esencialmente mudable de nuestro ser y la presencia en nosotros de una naturaleza humana que, como toda naturaleza, habrá de ser algo estable y fijo. Pero esta incompatibilidad es algo aparente. Todo hombre es ciertamente mudable, y de hecho cambia mucho a lo largo de su vida. Cualquiera de nosotros, si vuelve la vista atrás, puede comprobar en sí mismo esta mudanza de su ser con relación a los años de la niñez o de la adolescencia: mudanza que afecta no sólo a nuestro cuerpo, sino también a nuestra alma o a nuestro mundo interior. Pero a pesar de todos estos cambios, seguimos reconociéndonos los mismos. Luego la mudanza no es tan grande como para tener que negar toda naturaleza humana.

Pensemos que no es lo mismo el cambio que la sustitución. El cambio puede ser más o menos profundo, pero mientras sea cambio exigirá la permanencia del sujeto que cambia. Tan necesario es admitir ese sujeto permanente a través del cambio, como el cambio mismo efectuado en ese sujeto. Las dos cosas, la permanencia y la mudanza, vienen implicadas en el concepto de cambio. Cuando la permanencia falta no nos encontramos ante un cambio mayor, un cambio que es más cambio, sino ante otro fenómeno distinto, ante la sustitución, que no es cambio alguno. En consecuencia, cuanto

más se insista en la variabilidad y mutabilidad del ser humano, más habrá que subrayar la necesidad de un sujeto permanente, que es precisamente la esencia o sustancia humanas; y no sólo la esencia universal y común a todos los hombres, sino también la esencia singular e irrepetible que es cada uno de nosotros.

La tercera razón de las aducidas anteriormente trata de presentar como incompatibles la determinación o delimitación de toda naturaleza con el carácter de abierto propio del hombre. Pero esto, a lo que nos lleva es a distinguir radicalmente entre la naturaleza corpórea (la cosa, en el sentido estricto de esta palabra), y la naturaleza espiritual (la persona). Ciertamente que el hombre no es una mera cosa, aunque también participe de la condición de cosa, porque es esencialmente corpóreo. El hombre, como veremos más detenidamente después, es persona, es una sustancia individual de naturaleza racional, es espíritu, aunque encarnado o cosificado en parte. La cosa o la sustancia corpórea tiene una naturaleza restringida, coartada, cerrada. En cambio, la persona o la sustancia espiritual, tiene una naturaleza amplia, suelta, abierta. Ya Aristóteles afirmaba que “el alma (es decir, lo que hay de espiritual en el hombre) es en cierto modo todas las cosas”[5], y Tomás de Aquino, basándose en ese dicho aristotélico, escribe que “la naturaleza del ser que no conoce (de la mera cosa) es más limitada y angosta, y en cambio la del ser que conoce (especialmente la de la persona) es más amplia y vasta”[6].

Pero puede insistirse todavía en que es tal la amplitud y vastedad de nuestro ser que no tolera ningún tipo de fronteras, y éstas, aunque sean muy amplias, se requieren para poder hablar de una naturaleza, de una cierta determinación o delimitación. Santo Tomás escribe también que “a toda naturaleza corresponde algo fijo y determinado”[7]. Pero ¿qué es lo fijo y determinado que debe corresponder a esta naturaleza constitutiva del ser humano, si su apertura es ilimitada o totalmente irrestricta? En la continuación del texto que acaba de citarse, el Doctor Angélico dice, refiriéndose a la voluntad humana, que su objeto o su determinación hay que ponerlos en el bien común, es decir, en el bien sin más, sin restricción alguna, y paralelamente, refiriéndose al entendimiento humano, dice que su objeto o su determinación hay que ponerlos en la verdad sin más o en el ser sin restricción. Pero si el bien en común cubre todo bien y la verdad y el ser sin restricción cubren toda verdad y todo ser, ¿qué queda fuera de esos objetos? ¿Dónde están las

---

5 Aristóteles, *De Anima,* III, 8; Bk 431 b 21.

6 Tomás de Aquino, *STh,* I q14 a1.

7 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q10 a1 ad3.

fronteras que se exigen para que pueda hablarse de una naturaleza, de una determinación o delimitación aunque sean muy amplias?

Aquí es donde inciden con más fuerza los argumentos del existencialismo. En su versión más radical, Sartre no tiene inconveniente en identificar al hombre con la nada. Establece una oposición irreductible entre el "ser en sí", que es cualquier objeto, cualquier ser real o ideal dado en la conciencia, y el "ser para sí", que es el polo subjetivo, la conciencia misma, a la que es dado cualquier objeto. Pues bien, la contraposición entre el "en sí" y el "para sí" es, literalmente, la contraposición entre el ser y la nada. Por ejemplo escribe: "El para-sí no agrega nada al en-sí, excepto el hecho mismo de que *haya* en-sí […]. No hay *nada* fuera de lo que veo o de lo que podría ver […]. De este ser (el en-sí) que me enviste por todas partes y del que *nada* me separa, estoy separado precisamente por la *nada* […]. Hay ser porque soy negación de ser […]. Esta mesa que está ahí es ser y *nada* más; esa roca, ese árbol, aquel paisaje, ser y si no, nada"[8]. En una palabra, para Sartre: "El conocimiento es el mundo […]. El mundo y fuera de esto, nada […]. Esta nada es la realidad humana en sí misma"[9].

Hasta estos extremos lleva el existencialismo la negación de toda esencia humana. Pero ¿es preciso llegar a tanto? En primer lugar hay que decir que estar abierto a todo no significa lo mismo que estar privado de todo. Por el contrario, cuando se está de hecho abierto a todo, se es de alguna manera todo, y no nada. Por eso no dijo Aristóteles que el alma (el espíritu humano) está en cierto modo privada de todas las cosas, sino que afirmó que el alma *es* en cierto modo todas las cosas. Si se conoce todo, se es cognoscitivamente todo; si se ama todo, se es volitivamente todo. La nada, la ausencia o la falta sólo se dan cuando no se conoce en acto, sino que simplemente se puede conocer, o no se quiere en acto, sino que simplemente se puede querer. Por lo que hace al conocimiento Tomás de Aquino lo dice claramente, siguiendo a Aristóteles: "Lo sensible en acto es lo mismo que el sentido en acto, y lo inteligible en acto es lo mismo que el intelecto en acto […]. Y por tanto, si el

---

[8] J. P. Sartre, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique,* Gallimard, Paris, 1953, p. 121.

[9] J. P. Sartre, *L'être et le néant,* p. 230. En otro sitio escribe también Sartre: "Dostoievsky había escrito: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y por consiguiente el hombre está abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de asirse. De entrada él no encuentra excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, nadie podría jamás explicarse por referencia a una naturaleza humana dada y anquilosada. Dicho de otra manera: no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad". *L'existentalisme est un humanisme,* Nagel, Paris, 1967, pp. 36-37. Y poco después: "el hombre es libre y no hay ninguna naturaleza humana sobre la que yo me pueda apoyar", p. 52.

sentido o el intelecto son algo distinto de lo sensible o de lo inteligible, será porque uno y otro están en potencia”[10]. Ahora bien, el hombre (al menos, el adulto) nunca se encuentra privado de todo conocimiento (actual o habitual) ni de toda volición (actual o habitual). Por consiguiente, ni siquiera desde este punto de vista puede decirse que el hombre sea una pura nada; es siempre algo (actual o habitualmente), y además lo es todo potencialmente. Repitámoslo una vez más: una naturaleza abierta no es una naturaleza vacía, no es una nada; es, por el contrario, una naturaleza más llena o más plena.

Pero con esto no está dicho todo. Porque uno es el orden del ser real y otro el orden del ser intencional (cognoscitivo o volitivo). Supongamos que el hombre, en algún momento de su vida, no conociera nada o no quisiera nada (ni actual ni habitualmente), esto sólo querría decir que sería en ese momento nada en el orden intencional, pero no que lo tuviera que ser también en el orden real. En este orden real, el hombre es siempre algo concreto y determinado: no sólo tiene una naturaleza distinta de los otros seres reales: las bestias, las plantas, las piedras, sino que además tiene un ser individual irreductible a cualquier otro ser, incluso al de los demás hombres. Lo que sucede es que, teniendo un ser singular, tiene la extraña propiedad de abrirse a todos los seres sin excepción: puede conocer toda verdad y querer todo bien, y además, de hecho, siempre está conociendo algo y queriendo algo (de manera actual o de manera habitual). Ésta es una extraña prerrogativa, pero indudable. Por lo demás, tenemos ejemplos de ella en otras realidades que no son precisamente el hombre.

Supongamos una estatua simbólica: la estatua del pensador de Rodin. Se trata de una realidad singular, concreta, con caracteres muy determinados de tamaño, figura, materia de que está hecha, etc., y, sin embargo, dicha estatua representa o simboliza (esto es, se abre) a todos los pensadores. El artista ha sabido grabar allí unos rasgos de concentración y ensimismamiento que cuadran muy bien con todos los pensadores. Siendo como es una realidad singularísima tiene una amplitud universal, se abre a muchos. Y lo mismo sucede con la mayor parte de las palabras del lenguaje humano. Se trata de palabras concretas, unas determinadas emisiones de la voz de un determinado individuo, o unas determinadas grafías realizadas en un momento y en un lugar determinados por una persona también singular. Y, sin embargo, tienen una resonancia o referencia universal. Esta palabra concreta que yo pronuncio (o escribo) aquí y ahora: “árbol”, representa a todos los árboles, se extiende o se abre a todos ellos. La experiencia nos muestra, en estos y otros ejemplos parecidos, que es perfectamente posible (puesto que es real) que una cosa determinada, con determinación no sólo específica, sino inclu-

---

[10] Tomás de Aquino, *STh,* I q14 a2.

so numérica o individual, se abra a una pluralidad de otras cosas que rebasan su singularidad y sus caracteres específicos (porque una palabra no sólo rebasa la singularidad de esta palabra, sino también la naturaleza específica de palabra).

Se dirá que estamos en la dimensión de los signos y de los símbolos, los cuales no se constituyen como tales sino por relación al hombre. O sea que es el hombre el que descubre esa universalidad en la singularidad o el que la introduce allí. Las cosas –las meras cosas– no tienen más que singularidad, pero el hombre es capaz de proyectar en ellas su propio espíritu, que es universal, y hacerlas de alguna manera universales. De suerte que sólo por relación al hombre, una cosa, que es singular, puede tener o manifestar una apertura universal.

Pero esto es lo que nos confirma en que el hombre no es una mera cosa. Aquí está la piedra de escándalo donde se estrellan todos los materialismos y positivismos. Estos, en efecto, resultan insuficientes a la hora de explicar el hombre y las obras del hombre. Por ejemplo, después de haber examinado minuciosamente el cuadro de "Las Meninas" de Velázquez, y de haber determinado exactamente el tamaño del lienzo, el número y calidad de los hilos de que está tejido, los pigmentos de distintos colores que se hallan distribuidos en ese lienzo, y otras cosas por el estilo, todavía queda por determinar lo más importante del cuadro (que no se ve con los ojos de la cara, ni se toca con las manos, ni se puede medir matemáticamente), a saber, su belleza, su arte, el espíritu que el propio Velázquez puso en él. Se habrá examinado todo lo que pertenece a la materia del cuadro, pero nada que concierna a la forma del cuadro como tal. Y de manera semejante, después de haber examinado a un hombre en todo lo que tiene de corpóreo: sus músculos, sus nervios, sus órganos, sus células todas una por una, e incluso el funcionamiento de todo esto y las leyes fisiológicas que lo rigen, todavía quedará por descubrir lo más importante, lo que hace que el hombre sea hombre o persona: su alma o su espíritu. Espíritu éste que, siendo también singular (el tuyo, el mío, o el de cualquier otro), está sin embargo abierto a los espíritus de los otros hombres y a todas las cosas del mundo, y al ser, la verdad y el bien sin restricción. Nada de esto puede ser explicado por el materialismo o el positivismo. Pero el que estos sistemas no puedan explicarlo no quiere decir que no sea real e innegable. Aquí, como en tantos otros casos, la realidad vence a los filósofos y los supera.

3. Naturaleza del sujeto humano

Una de las razones que suelen aducir los que niegan que tengamos una vivencia inmediata de nuestro propio yo, es que distamos mucho de poseer un conocimiento adecuado de nosotros mismos. Realmente nos conocemos poco y mal, y esto con largo esfuerzo y laboriosa investigación. Pero cuando así se razona, se están confundiendo dos tipos de conocimiento radicalmente distintos: el existencial y el esencial. Lo que somos nosotros (conocimiento esencial) es muy difícil de saber; requiere una ardua tarea investigadora y realmente es un tema que no se agota nunca. Jamás llegamos a saber por completo ni lo que es el hombre en sí mismo ni lo que somos cada uno de nosotros, cada hombre en particular. Pero el conocimiento del que se ha hablado en el apartado primero de este capítulo es de otro tipo, pues de lo que se trataba allí es de saber que existimos (conocimiento existencial). Y esto: el saber que yo existo, o que cada uno de nosotros existe, se obtiene de manera inmediata y con una certeza insuperable. Cada uno percibe en sí mismo o vive de manera inmediata que él existe como sujeto y origen de sus actos; y por supuesto que esa percepción o esa vivencia son perfectamente compatibles con una ignorancia casi total de la verdadera naturaleza de nuestro yo[11].

Pero al fin también podemos lograr algún conocimiento esencial de nosotros mismos, o sea de la naturaleza del sujeto humano. Y esto es lo que vamos a intentar a continuación. Una vieja y famosa definición del hombre[12] nos dice de él que es *animal racional.* Analizando un poco esta definición nos encontramos con que el hombre es una sustancia corpórea, viviente, sensitiva (esto es lo que significa animal) y además racional (tal es la diferencia específica del hombre). Otra manera de entender al hombre es concebirlo como una sustancia compuesta de cuerpo humano y alma espiritual. Finalmente el hombre puede ser también entendido como persona, es decir,

---

[11] Para un examen más detenido de esta cuestión puede consultarse mi artículo "El conocimiento del yo según Santo Tomás", *Anuario Filosófico,* Universidad de Navarra, 1971 (4), pp. 87-115.

[12] Se encuentra ya en Aristóteles, *De Anima,* II, 3; Bk 414 b 18. Esta definición es aceptada, entre otros muchos, por San Agustín y Santo Tomás. El primero escribe: "El hombre es un animal capaz de razón, o para decirlo mejor y más brevemente, un animal racional", *Sermo 43,* cap. 2, nº 3; ML 38, 255. Y el segundo dice: "Es propio del hombre el ser animal racional", *Summa contra Gentes,* III, c39. Y en otro sitio: "La sustancia animada sensible solamente, es la definición del animal: a la cual, si se le añade «racional», se tiene la definición del hombre, y si se le quita «sensible», se tiene la especie de la planta", *In Metaphysicam,* VIII lect3, n1724.

como una sustancia individual de naturaleza racional, aunque esta definición que es válida para toda persona (siempre que se la tome analógicamente), debe acomodarse al caso del hombre, cuya naturaleza no es sólo racional, sino también corpórea.

Viniendo a la primera definición, tenemos que el hombre es radicalmente una sustancia[13], es decir, una realidad que no está sustentada en otra, al modo como las cualidades o las relaciones o las operaciones se sustentan o inhieren en un sujeto, sino que ella misma es sujeto. Podrá estar la sustancia humana (y lo está de hecho) enriquecida con una serie de facultades o energías operativas, y también con una serie de operaciones, hábitos y relaciones, pero radicalmente es una sustancia, un sujeto (tanto pasivo como activo); pues no hay manera de explicar al hombre si se le concibe como un simple haz de energías o una mera suma de operaciones o relaciones.

La sustancia humana es además esencialmente corpórea, es decir, consta de elementos materiales debidamente organizados, y por consiguiente posee las propiedades generales de todos lo cuerpos, es decir, es extensa, ocupa un lugar en el espacio, es cambiante con todo tipo de cambio (de lugar, cualitativo, cuantitativo e incluso sustancial) y posee cualidades sensibles. Es falsa cualquier concepción del hombre que excluya a la corporeidad de la esencia del mismo, como la concepción platónica o la cartesiana, o la de aquellos otros que entienden al hombre como pura historia o mera libertad. El cuerpo no es algo que el hombre solamente tenga o a lo que esté accidentalmente unido; el cuerpo es algo que el hombre es: una parte constitutiva de su esencia[14].

Pero el cuerpo humano es orgánico, está organizado según una complejidad fabulosa, y por eso mismo está dotado de vida, y no sólo de la vida propia de las plantas, sino también de la propia de los animales, y más concretamente, de los animales superiores. Por eso, junto a las funciones de la vida vegetativa, realiza también las funciones de la vida animal, como son el conocimiento sensitivo en sus diversas formas: sensación, percepción, imagi-

---

[13] No es posible analizar a hora en profundidad el carácter "sustancial" de la persona humana. Para ello puede consultarse el completo trabajo de J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático,* Apollinare Studi, Roma, 2001.

[14] Santo Tomás escribe: "Después de haber considerado a la criatura espiritual, hay que considerar al hombre, que está compuesto de sustancia espiritual y corporal", *STh,* I q75 prol. Y poco después: "Así como de la esencia de este hombre es que sea compuesto de esta alma y de esta carne y estos huesos, así de la esencia del hombre es que sea compuesto de alma y de carne y hueso […]. Pues como sentir es cierta operación del hombre, aunque no le sea propia o exclusiva, es manifiesto que el hombre no es sólo alma, sino que está compuesto de alma y cuerpo", *STh,* q75 a4.

nación, recuerdo, etc., y la inclinación o tendencia que tiene su origen en ese conocimiento, como las emociones o las pasiones.

Por lo demás, en íntima conexión con todo lo anteriormente descrito, se da también en el hombre una vida racional, que entraña el conocimiento intelectual, tanto especulativo como operativo, y los diversos actos voluntarios entre los que se encuentran las operaciones libres. Esta vida superior del hombre se llama "racional" en sentido estricto, porque está regida por la razón. Y nótese que no es lo mismo razón que entendimiento. Este último es la facultad de alcanzar la verdad de manera súbita, inmediata, sin discurso o razonamiento alguno. Pero lo propio del hombre no es eso. Alcanza sí algunas verdades de manera inmediata: los primeros principios evidentes de suyo; pero estas verdades son muy pocas. Por eso la mayor parte de los conocimientos intelectuales los consigue el hombre con esfuerzo, trabajosamente, razonando (induciendo o deduciendo), es decir, que lo propio suyo es razonar, mientras que entender entiende muy poco; el entender lo tiene como participado, pero no en propiedad. Éste es el motivo de que se defina al hombre como "animal racional" y no como "animal intelectual"; la primera definición es más adecuada que lo sería la segunda[15].

Pasemos ahora a la concepción del hombre como sustancia compuesta de cuerpo humano y alma racional. En este punto ha habido autores que han deformado sustancialmente la doctrina clásica. Comencemos por decir que según esta doctrina los dos coprincipios realmente distintos que integran la sustancia humana son "la materia primera" y "la forma sustancial" que, en nuestro caso, es el alma espiritual. No se trata de la unión de dos sustancias completas: un cuerpo humano perfectamente constituido como tal y un alma espiritual totalmente autosuficiente. Una unión de ese tipo habría de ser necesariamente accidental, y así estaríamos en la concepción platónica o en la cartesiana del hombre. Sin embargo, algún fundamento tiene ese modo de hablar por el que llamamos al hombre "sustancia compuesta de cuerpo y alma". Porque el hombre no surge de improviso a partir de la pura materia inerte. Se necesita un largo proceso que partiendo de los elementos más simples de que está estructurada la materia, se vaya llegando, por sucesivas estructuraciones u organizaciones a ese otro tipo de sustancia que constituye el cuerpo vivo, aun en sus grados inferiores o más sencillos. Y de aquí toda-

---

15 Véanse estos textos de Santo Tomás: "Racional es la diferencia de animal, en cuanto que la razón, de la cual se toma, significa conocimiento discursivo, como lo tienen los hombres, y no como los ángeles o como Dios", *De Potentia,* q9 a2 ad10. "Si alguien quiere nombrar propiamente al hombre, dirá de él que es sustancia racional, no sustancia intelectual, que es el nombre propio del ángel, porque la simple inteligencia conviene al ángel en propiedad, pero al hombre por participación", *STh,* I q108 a5.

vía falta mucho para que la materia adquiera el grado de complejidad y organización que observamos en los animales superiores y en el cuerpo humano. Ahora bien, en cada nueva organización de los elementos materiales más primitivos, en cada nueva combinación química en esta escala ascendente, hay siempre algo nuevo, irreductible a la simple suma de los elementos componentes. Esto lo expresaban los antiguos diciendo que los cuerpos mixtos tienen una forma superior y distinta a las formas de los cuerpos elementales, ya que están dotados de nuevas y distintas cualidades. Y si esto ocurre cuando se pasa de un cuerpo simple a uno compuesto dentro todavía del mundo inorgánico, cuánto más ocurrirá dentro del mundo orgánico. Por eso, según la doctrina clásica, en todo cuerpo vivo hay una nueva estructura esencial, una nueva forma, es decir, el alma o principio de vida de ese cuerpo viviente, que asume y sustituye con ventaja a las anteriores estructuras o formas de los elementos componentes. Ni se trata de la simple suma de las estructuras de los elementos, ni la nueva estructura subsiste al lado de las otras, de suerte que éstas se conserven. Hay una sola estructura nueva, que es la que da razón de la unidad del viviente, y que compendia en sí misma las funciones que realizaban las estructuras anteriores, a las que, como antes decíamos, sustituye con ventaja.

Pues bien, antes de la formación del hombre se puede suponer que la materia ha alcanzado ya un determinado grado de organización, tan alto por lo menos como la tiene en los animales superiores, y esto es lo que daría pie para hablar de un “cuerpo humano”. Pero cuando la forma del hombre, es decir, el alma espiritual, hace su aparición, ya no se conserva la forma de ese supuesto “cuerpo humano”; el alma espiritual se une directamente a la “materia primera”, y asume todas las funciones de las formas o estructuras anteriores. Como observa atinadamente Tomás de Aquino: “Por el alma racional el hombre no sólo es hombre, sino que es animal y es viviente y es cuerpo y es sustancia y es ser”[16]. Por eso la fórmula según la cual el hombre es una sustancia compuesta de cuerpo humano y alma racional ha de entenderse bien. Puede mantenerse dicha fórmula si se piensa en una composición lógica o mental; pero si queremos colocarnos en el plano real, entonces la verdadera composición es la de “materia primera” y “alma racional”. Por eso, cuando el hombre muere, es decir, cuando se rompe esa composición de materia y alma, no queda allí propiamente hablando, un cuerpo humano, sino que la materia del hombre vuelve más o menos rápidamente a su organización más elemental, de donde partió todo el proceso.

Y ahora digamos algo del alma humana, alma racional o espiritual. El alma del hombre no es como la de los animales irracionales, ni mucho me-

[16] Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis,* a3.

nos como la de las plantas, que agotan, por así decirlo, su función en animar o vivificar a la materia. El alma del hombre es espiritual, lo que quiere decir que no agota su cometido en ser alma, forma vivificante de un cuerpo, sino que trasciende esa función suya, y es capaz de subsistir por sí misma y de realizar ciertas operaciones al margen del cuerpo. Y en la medida en que el alma humana es espiritual es también inmortal[17].

La espiritualidad del alma humana se demuestra por sus operaciones propias, es decir, por el conocimiento intelectual, capaz de abrirse a toda realidad, incluida la realidad espiritual, y por su volición libre, capaz de extenderse a todo bien, incluido el bien no corpóreo. Lo que realiza operaciones espirituales tiene que ser espiritual, pues cada cual obra con arreglo a lo que es; pero el alma humana realiza operaciones espirituales; luego es espiritual. Y si es espiritual, es inmortal; porque lo espiritual es simple, no tiene partes integrantes, y así no se puede descomponer en ellas, no puede desintegrarse, ni por consiguiente morir.

Por eso se dice que el alma humana es subsistente, porque puede seguir existiendo y obrando separada de la materia, en razón de la espiritualidad que le es propia. Por lo demás, la espiritualidad no es una realidad nueva que se añada a la realidad del alma, sino que es la naturaleza misma del alma humana. O dicho de otro modo: el alma es espiritual por sí misma y no por algo sobreañadido; es a la vez alma y espíritu; alma en cuanto anima o vivifica al cuerpo; espíritu en cuanto lo trasciende y puede existir y obrar separada de él.

En el caso del hombre lo mismo es hablar de espíritu que de alma. Decir que el hombre está compuesto de cuerpo y espíritu es decir que lo está de "materia primera" y "forma sustancial subsistente" o alma espiritual. Y desde luego el espíritu es realmente distinto de la materia, de la que es precisamente su forma. Algunos han pensado que la composición del hombre es

[17] "El principio intelectual al que llamamos mente o intelecto, tiene una operación por sí mismo, en la cual no toma parte el cuerpo. Pero nada puede obrar por sí, si no subsiste por sí; pues el obrar es propio del ente en acto, y cada cual obra con arreglo a como es […]. Queda, pues, que el alma humana, que llamamos intelecto o mente, sea algo incorpóreo y subsistente". Tomás de Aquino, *STh,* I q75 a2. Y poco después añade: "Es necesario decir que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible […]. En efecto, el alma humana no puede corromperse si no se corrompe por sí misma; y esto es completamente imposible, no sólo para el alma sino para cualquier ser subsistente que sea solamente forma. Es manifiesto que lo que conviene a algo por sí mismo es inseparable de ello. Pero el ser o existir conviene por sí mismo a la forma, que es acto. Por eso la materia adquiere el ser en acto en cuanto adquiere la forma, y se corrompe en cuanto la forma se separa de ella. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. Luego es imposible que una forma subsistente deje de existir", *STh,* I q75 a6.

tripartita: de cuerpo, alma y espíritu, como realidades distintas; pero no es así. Si por cuerpo se entiende aquí la “materia primera”, se trata de una realidad distinta de la del alma, es decir, de un principio realmente distinto de ésta en la composición de una sola sustancia completa, según se ha explicado antes. Pero el espíritu no es realmente distinto del alma en el seno del compuesto humano. Se trata sólo de dos aspectos conceptualmente distintos de la misma y única realidad. Porque el alma humana –repetimos– es a la vez alma y espíritu; alma en cuanto anima al cuerpo y lo organiza o estructura, y espíritu en cuanto trasciende el ámbito de lo corporal[18].

Y así como en ningún momento el alma humana deja de ser espíritu (lo es siempre por su propia naturaleza), así tampoco deja de ser alma. El alma humana separada, después de la muerte, no estará ciertamente de hecho unida a un cuerpo, pero siempre reclamará de derecho esa unión. El alma humana sola no constituye al hombre, no forma una naturaleza completa. Por eso decían los escolásticos que si bien el alma humana es una sustancia completa “en razón de sustancialidad” (es decir, que puede subsistir separada del cuerpo), no es una sustancia completa “en razón de especie” (o sea, que no forma una especie o esencia íntegra). Desde esta perspectiva se mantiene la exigencia de la unidad esencial del ser humano, unidad de composición de cuerpo y alma; y por eso la subsistencia del alma humana no empaña ni pone en peligro la unidad radical del hombre.

Y ahora hagamos unas puntualizaciones postreras que miran al hombre como persona. La razón por la cual el hombre es persona es precisamente su alma racional, su espíritu. En caso de no tenerla, o si el alma del hombre fuera como la de los animales, puramente sensitiva, el hombre no sería persona; sería una cosa. ¿En qué consiste, pues, la espiritualidad, que coloca al hombre en un nivel o rango mucho más elevado que el que ocupan las meras cosas? Son varias las notas que, según nuestra manera de pensar, caracterizan la espiritualidad.

En primer lugar, la amplitud de horizontes en que se mueve. Cada espíritu o cada sustancia espiritual (aunque sólo sea parcialmente espiritual, co-

---

[18] “Como el alma humana es cierta forma unida a un cuerpo, pero de suerte que no está totalmente absorbida por el cuerpo o inmersa en él, como ocurre en las otras formas naturales, sino que excede la capacidad de toda materia corporal, por eso, en que excede a la materia corporal, radica en ella la potencia de entender que corresponde al entendimiento posible. En cambio, por el hecho de estar unida a un cuerpo, tiene operaciones y fuerzas en las que comunica con el cuerpo, como las potencias de la parte nutritiva y de la sensitiva”. Tomás de Aquino, *Q. de Anima,* a2. Y poco después: “El alma humana, aunque sea una forma unida a un cuerpo, excede sin embargo la proporción de toda materia corporal, y por tanto no puede ser educida al acto de la potencia de la materia por algún movimiento o mutación, como ocurre con las otras formas que están inmersas en la materia”, *Q. de Anima,* a2 ad12.

mo sucede en el caso del hombre) es ciertamente un sujeto singular, eso que Aristóteles llamaba una “sustancia primera”, pero está, sin embargo, abierta a un horizonte trascendental, ilimitado, es capaz de vivir de alguna manera la amplitud irrestricta del ser, de la verdad y del bien en sí mismos considerados. La sustancia espiritual está dotada de la capacidad de conocerlo todo, al menos de una manera confusa o general, o sea, está abierta al ser sin restricción alguna y a la verdad en su máxima amplitud. Además, tiene la capacidad de ser atraída por el bien asimismo irrestricto, y por ello, el poder de dominar sus propias tendencias hacia los bienes particulares, que esto es en lo que consiste propiamente la libertad psicológica o el libre albedrío. Así, la sustancia espiritual o la persona se nos presenta como forjadora de su propio destino, como dueña de sus actos, como señora de sí misma[19].

Por eso la persona es un fin en sí misma; nunca un medio. Las cosas son medios, y están ordenadas a las personas, a su beneficio; pero las personas, aunque se ordenen en cierto modo unas a otras, nunca están entre sí en la relación de medio a fin; reclaman un absoluto respeto y no deben ser instrumentalizadas nunca. Al fin y al cabo son hechura inmediata de Dios, imágenes suyas, y en esto consiste la dignidad o nobleza característica de las personas.

Por otra parte, y dada la amplitud de horizontes del ser personal, el bien propio de la persona es precisamente el bien común o universal. En primer lugar, el bien común trascendente, que es Dios; pues así como la persona no puede venir a la existencia sino por creación inmediata de Dios, tampoco puede tener otro fin proporcionado o plenamente saturante que Dios mismo. Pero también la persona humana está ordenada por naturaleza al bien común inmanente o intramundano, que es el fin de la sociedad civil. Y adviértase que éste debe ser entendido como “la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección”[20]. Con lo cual el bien común inmanente, aun siendo inmensamente superior al bien particular también inmanente de cada persona humana considerada aisladamente, no hace a las personas medios respecto de aquél, pues en último término el bien común redunda en la perfección propia de cada hombre. Y por eso la persona es naturalmente social, aunque de ninguna manera se pueda decir que su ser se reduce al conjunto de las relaciones sociales en que está inmersa.

---

[19] “El hombre se dice hecho a imagen de Dios […] en cuanto que él mismo es principio de sus obras, como teniendo libre albedrío y potestad sobre sus obras”. Tomás de Aquino, *STh*, I-II prol.

[20] Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 6.

Esta descripción de la persona, al menos en sus rasgos fundamentales, nos invita a volver a considerar la vida racional, propia del hombre y que viene aludida en la definición de éste como "animal racional". La vida racional es esencialmente distinta de la animal o sensitiva. En las dos se da la dimensión del conocimiento y la de la tendencia o afectividad. Pero el conocimiento del hombre es esencialmente distinto del que posee el animal. En primer lugar, éste conoce las cosas únicamente en singular (lo que no impide que su conocimiento sea unas veces confuso y otras distinto), y además es un conocimiento esencialmente volcado a la operación, que le lleva inmediatamente a comportarse de uno u otro modo, a actuar en uno u otro sentido, a procurar conseguir lo que le es conveniente o a huir de lo que le es nocivo. Si el animal no halla en lo que se presenta a su conocimiento incitación alguna respecto de su conducta: de franca aceptación, o de huida, o de reserva, o de alarma, etc., aquello pierde *ipso facto* interés para él; el animal no se interesa pura y simplemente por conocer; carece de toda capacidad especulativa o teórica. En cambio, el hombre tiene, por su parte, la capacidad de conocer las cosas en universal (conocimiento que no se identifica con el conocimiento confuso, pues aprendemos objetos universales, por ejemplo, el triángulo equilátero, que son perfectamente nítidos, distintos); y por otra parte tiene la capacidad de especular, de detenerse y recrearse en la pura y simple consideración de lo que las cosas son. Esto es lo que se llama saber en sentido estricto, y por eso decía Aristóteles que: "Todos los hombres desean por naturaleza saber, y prueba de ello es el apego que tenemos a nuestros sentidos, pues, en efecto, amamos a nuestros sentidos por sí mismos, independientemente de la utilidad que nos reportan, y especialmente al sentido de la vista. La razón de ello está en que la vista, con ventaja respecto de los demás sentidos, nos da a conocer los objetos y nos revela muchos rasgos diferenciales de las cosas"[21]. Y no es que el hombre no tenga también, incluso en el plano racional, una versión a los asuntos prácticos; pero lo práctico en él se funda en lo especulativo, y además no están fundidas en su conducta las dos dimensiones, sino que puede demorarse en la contemplación, sin aplicarla a la acción de manera inmediata.

Y por lo que atañe a la dimensión de la tendencia o de la afectividad, también la vida animal difiere esencialmente de la racional. El animal, en efecto, se encuentra necesariamente atraído por los bienes sensibles que en cada caso responden a sus necesidades, bien sean de alimentarse o subsistir individualmente, bien sean de reproducirse o subsistir específicamente; a lo cual se puede añadir en algunos animales las necesidades de una cierta expansión vital o tendencia lúdica. Pero el hombre, en lo que tiene de racional,

---

21 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 1; Bk 980 a 21-30.

no está necesariamente atraído, no ya por los bienes particulares sensibles, sino por ningún bien particular, aun de índole espiritual. Por eso el hombre es libre; es dueño de las operaciones que resultan de sus tendencias superiores y también domina, al menos hasta cierto punto, los movimientos de sus tendencias inferiores[22].

Señalemos finalmente que tanto en el orden cognoscitivo como en el tendencial, la vida racional tiene una amplitud objetiva y una apertura ciertamente ilimitadas; pues el conocimiento racional se extiende a todo ser y a toda verdad, mientras que la tendencia asimismo racional se extiende a todo bien. En esto consiste el carácter trascendental de la vida propiamente humana; carácter que ha hecho pensar a algunos autores que el hombre en cuanto hombre carece de toda naturaleza fija o determinada, y así es pura existencia desnuda, pura historia o mera libertad. Ahora bien, como ya dijimos más atrás, una cosa no implica a la otra; el hombre tiene ciertamente una naturaleza que no es puramente racional, sino también animal o sensitiva, pero es una naturaleza de tal índole, en su dimensión racional, que puede abrirse a todas las naturalezas o a todos lo seres determinados, sin saturarse con ninguno ni en su conocimiento ni en su afectividad.

---

[22] Éstas y otras diferencias entre el hombre y el animal son puestas de relieve por S. Ramírez, con abundantes citas de Santo Tomás. Cfr. *De hominis beatitudine,* en *Opera omnia,* t. III, vol. I, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, 1972, pp. 305-310.

CAPÍTULO II

LAS FACULTADES HUMANAS

1. Razón de ser de las facultades humanas

Uno de los puntos de la doctrina clásica que tanto la Psicología experimental como la Antropología contemporánea han visto con más desconfianza es el de la existencia en nosotros de unas "facultades" o potencias operativas, que, interpuestas entre la sustancia humana y las operaciones que ésta realiza, vinieran a ser los principios próximos de tales operaciones. Pero al mismo tiempo que se rechazan tales facultades, no se ve inconveniente en hablar de "aptitudes", de "capacidades" y de "funciones", que no son sino palabras nuevas para expresar lo mismo de lo que hablaban los antiguos.

La existencia de las facultades en nosotros viene exigida por el hecho de que debe haber una congruencia entre las operaciones que realizamos y los principios próximos de ellas, y así, si dichas operaciones están en el plano de los accidentes (lo cual es obvio) también deben estar en dicho plano las potencias operativas de que proceden. Oigamos al Doctor Angélico: "Es imposible decir que la esencia del alma se identifica con sus potencias operativas, aunque esto haya sido defendido por algunos. En efecto, como la potencia y el acto dividen al ente y a cualquier género de ente, es necesario que la potencia y el acto de cada género estén en la misma línea. Por tanto, si un acto no está en el género de la sustancia, la potencia correspondiente a él tampoco lo estará. Pero las operaciones de nuestra alma no están en el género de la sustancia, pues sólo en Dios la operación es su sustancia. De aquí que la potencia operativa de Dios se identifica con su esencia; lo que no puede ocurrir ni en el alma humana ni en ninguna otra criatura"[1].

Pero al defender la distinción real del alma humana respecto de sus potencias operativas, ni Santo Tomás ni sus seguidores incurren en el error de entender dicha distinción como la que hay entre una cosa completa y otra cosa completa, sino como la que hay entre principios realmente distintos de

---

[1] Tomás de Aquino, *STh,* I q77 a1.

una misma cosa. En realidad es un caso particular de la distinción entre sustancia y accidentes, de la que se habló más atrás.

La necesidad de admitir varias facultades o potencias operativas en el nombre viene impuesta por la diversidad esencial de las operaciones que el hombre realiza. El conocimiento sensitivo es realmente distinto del intelectual, y asimismo las tendencias inferiores, que son necesarias, son específicamente diferentes de las tendencias superiores, que son libres. Por su parte, dentro del conocimiento sensitivo, no es lo mismo la sensación que la percepción; ni tampoco pueden identificarse los actos de imaginar con los de recordar, etc. En fin, esta variedad de operaciones es la que pide diversidad de principios de obrar, diversidad de capacidades o de energías, específicamente distintas; y esto y no otra cosa son las facultades[2].

Por lo demás, no se trata con ello de romper la unidad del sujeto humano, pues, aunque se admitan varias facultades, hay un único sujeto radical de todas las operaciones. Es el hombre el que siente por sus sentidos externos, y el que percibe por sus sentidos internos, y el que imagina por su imaginación, y el que recuerda por su memoria, y el que razona por su razón, etc. Por eso las facultades son caracterizadas como principios próximos de operación, mientras que el sujeto humano es el principio radical y último. Así no hay distorsión ni dislocamiento, entre los diversos actos de la vida humana, sino una perfecta trabazón, coordinación y armonía[3].

Hechas estas aclaraciones pasemos a hablar de las distintas facultades humanas tanto de conocimiento (sentidos externos, sentidos internos y entendimiento o razón), como de tendencia o afectividad (apetito concupiscible, apetito irascible y voluntad).

2. Enumeración y descripción de las facultades humanas

No consideramos aquí las facultades correspondientes a la vida puramente vegetativa, que ciertamente se da en el hombre, de modo parecido a como se da en las plantas y en los animales. Centramos nuestra mirada en las facultades propias de la vida sensitiva y de la vida racional, y, por lo que atañe a las primeras (a las de la vida sensitiva), las consideramos aquí en tanto que se dan en el hombre, es decir, en conexión con las facultades de la vida racional, y no en tanto que se dan en los animales, ni siquiera en los animales superiores.

---

[2] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q77 a1 y a2.

[3] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q77 a5.

Las facultades de la vida sensitiva humana (dejando a un lado la facultad locomotiva de la que tampoco haremos aquí mención especial) se dividen en dos grandes sectores: las de conocimiento y las de tendencia o apetición. Por su parte, las facultades de conocimiento se subdividen en los llamados sentidos externos y los denominados internos; mientras que las de apetición abarcan el apetito concupiscible y el apetito irascible.

Tradicionalmente se distinguen cinco sentidos externos: la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto[4]; pero los psicólogos modernos y contemporáneos añaden varios más. De todos modos hay que aclarar que el sentido del tacto era considerado por los antiguos como un sentido genérico que comprendía otros específicos, concretamente el de la resistencia y el de la temperatura; pero no admitían un sentido especial para el dolor físico, porque dicho dolor físico podía resultar en cualquier sentido externo cuando el excitante, por su intensidad o por las condiciones en que actuaba, llegaba a lesionar de alguna manera al sentido en cuestión.

Por lo que hace a los sentidos internos la doctrina clásica los reduce a cuatro: el sensorio común, la imaginación, la memoria y la cogitativa[5]. El sensorio común, que se llama así porque es como la raíz común de todos los sentidos externos, tiene como misión la de unir, o bien discernir, los datos proporcionados por los sentidos externos, y también se le asigna la función de la conciencia sensible. La imaginación tiene la misión de formar imágenes de objetos sensibles en ausencia de tales objetos o de los excitantes correspondientes; y puede limitarse a producir imágenes de objetos anteriormente percibidos (imaginación reproductora) o extenderse a la formación de imágenes de objetos nuevos, nunca percibidos (imaginación creadora). La memoria, por su parte, realiza la función de conocer hechos pasados, y precisamente reconociéndolos como pasados y localizándolos en el tiempo en que se produjeron; este conocimiento puede llevarlo a cabo, bien de manera espontánea, por mera evocación (simple memoria), bien de manera inquisitiva, por búsqueda del recuerdo perdido (reminiscencia). Por último la cogitativa, la facultad del conocimiento sensitivo más cercana al plano intelectual, tiene a su cargo conocer, al menos de una manera confusa, las esencias o naturalezas de las cosas, pero en su realización concreta o singular, pues, por ejemplo, conoce a Platón en cuanto es "este hombre" y a Bucéfalo en cuanto es "este caballo".

Como decíamos antes, las facultades de apetición de la vida sensitiva son dos: el apetito concupiscible y el apetito irascible[6]. La diferencia entre ellos

---

[4] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q78 a3.

[5] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q78 a4.

[6] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q81 a2.

se debe a que el primero tiene por objeto los bienes o los males sensibles sin más, en cuanto no revisten especial dificultad para su logro o su rechazo; en cambio, el segundo tiene por objeto a los bienes sensibles difíciles de alcanzar y a los males sensibles difíciles de rechazar. Es, por consiguiente, la nota de dificultad o la "arduidad" la que distingue al objeto del apetito irascible respecto del objeto del concupiscible.

Para terminar este punto digamos que todas estas facultades de la vida sensitiva (tanto las de conocimiento como las de apetición y también la facultad locomotiva) son de carácter orgánico, es decir, comportan esencialmente un órgano corporal. Tales facultades son como un reflejo de la naturaleza sustancial del hombre en cuanto compuesto de cuerpo y alma; pues así como dicha naturaleza está constituida por una materia, que es el cuerpo humano (según las precisiones que establecimos más atrás), y una forma, que es el alma racional; así también las facultades mencionadas están compuestas de un órgano corporal, que es como la materia, y de una virtualidad o energía anímica determinada, que es como la forma; y los dos elementos en cuestión son esenciales e inseparables; es decir, no hay facultad cuando solamente hay órgano, pero no energía anímica, o solamente hay energía, pero no órgano. Lo mismo que no hay hombre cuando solamente hay cuerpo, pero no alma; o solamente hay alma, pero no cuerpo.

Y ahora pasamos a las facultades de la vida racional. Aquí sólo hay que enumerar dos, una para el conocimiento intelectual, que se llama indistintamente entendimiento o razón, y otra para la tendencia asimismo intelectual, que se llama voluntad[7].

La facultad del conocimiento intelectual humano cumple varias funciones: una de especulación o teoría (y entonces se le llama "especulativa"), otra de dirección de las acciones humanas (y entonces se llama "práctica"). En ambas vertientes, unas veces dicha facultad funciona de modo intuitivo o inmediato (cuando conoce lo que es evidente de suyo), y otras funciona de modo discursivo o mediato (cuando conoce lo que sólo resulta evidente por demostración); y en el primer caso se llama "entendimiento", mientras que en el segundo recibe el nombre de "razón"[8].

---

[7] No he querido plantear aquí el problema del intelecto agente, facultad que en el hombre tiene como misión hacer posible el conocimiento intelectual, o mejor dicho, el paso del conocimiento sensitivo al intelectual. Teniéndolo en cuenta habría que hablar de tres facultades en la vida racional del hombre: dos que pertenecerían a la dimensión del conocimiento –el intelecto agente y el posible–, y una que pertenecería a la dimensión de la tendencia –la voluntad. Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q79 a3.

[8] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q79 a8 y a11.

Por su parte, la facultad de la tendencia intelectual, unas veces tiene por objeto al fin y otras veces a lo que se ordena al fin (porque la división entre el fin y lo que se ordena al fin es la división esencial del bien, que es el objeto de la voluntad). En el primer caso la voluntad funciona de manera necesaria, y se denomina "voluntad como naturaleza" (*voluntas ut natura*), mientras que en el segundo funciona de manera libre y se llama "voluntad como razón" (*voluntas ut ratio*) o también "voluntad como voluntad"[9].

Estas facultades de la vida racional –el entendimiento y la voluntad– son de índole inorgánica, es decir que no comportan órgano corporal alguno, sino que están exentas de él. Son así un reflejo del alma humana, pero no en cuanto que es alma o principio animador del cuerpo, sino en cuanto que es espíritu, es decir, en cuanto que trasciende toda conmensuración con el cuerpo. Por eso dichas facultades radican en el alma sola; no en el compuesto de cuerpo y alma; y por eso también acompañan al alma espiritual en su estado de separación del cuerpo, después de la muerte.

3. La integración de las facultades mediante la virtud

Hasta ahora hemos mostrado las diversas facultades humanas, pero éstas no se presentan disgregadas sino integradas y unificadas en la persona a nivel ontológico. La sustancia es el soporte ontológico que unifica dichas potencias. Pero en el plano del obrar pueden darse posibles contradicciones entre las diversas potencias. Esto se advierte de manera clara en las relaciones entre el apetito sensible y la razón, porque lo que el apetito o inclinación sensible presenta como deleitable y placentero, no siempre coincide con el verdadero bien del hombre presentado por la razón.

En la Revelación cristiana esta disarmonía en el interior del hombre se explica por la realidad del pecado original. En efecto, Santo Tomás asegura que en el estado de inocencia se daban en el hombre ciertas pasiones, como el gozo, el amor, el deseo y la esperanza; pero añade: "Se daban en él de modo distinto que en nosotros. En efecto, en nosotros el apetito sensitivo en el cual residen todas las pasiones no está totalmente sometido a la razón, por lo cual a veces las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y otras veces siguen al mismo, en cuanto que el apetito sensitivo obedece en cierto modo a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito infe-

---

9 Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q83 a4.

rior estaba totalmente sometido a la razón, y por ello no se daban más que pasiones consiguientes al juicio de la razón”[10].

Por lo que respecta a las virtudes en el estado de inocencia, Santo Tomás afirma: “El hombre en estado de inocencia poseyó en cierto modo todas las virtudes [...]. En el estado primitivo había una rectitud tal que la razón estaba sometida a Dios, y las potencias inferiores a la razón. Por otra parte, las virtudes no son sino ciertas perfecciones por las cuales la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón. De aquí que la rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera de algún modo todas las virtudes”[11].

En el estado de inocencia el hombre poseía las virtudes de manera innata; es decir, con una connatural inclinación al bien. En el estado de naturaleza caída seguimos inclinados al bien pero su efectiva consecución tiene un carácter costoso y arduo. La virtud se presenta entonces con un carácter de tarea costosa para el hombre de unificación de las tendencias humanas hacia el bien; el efectivo logro de dicha unificación no está garantizado. De esta manera se explica que un aspecto propio de las virtudes humanas es el de reunificar las tendencias sensibles y las espirituales para obtener de nuevo la armonía primigenia.

Desde la fenomenología se ha advertido la necesidad de unificar armónicamente las facultades específicamente humanas para el desarrollo de una personalidad madura: entendimiento, voluntad y “corazón”. También la psiquiatría explica gran parte de los trastornos de personalidad como una inadecuada integración de los planos afectivos y racionales. Lo que la fenomenología y la psiquiatría intuyen es lo que la filosofía clásica ya advirtió cuando afirmaba que nuestras tendencias sensibles pueden estar sometidas al poder de la razón. Pero no las podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlas. De aquí la importancia de la educación de los afectos; es en los primeros años de vida donde aprendemos a valorar los bienes reales (la amistad, la compasión, etc.) y adecuar nuestros sentimientos a estos valores. Pero no todo corre a cargo de la educación recibida. La libertad personal “configura” también nuestro adecuado modo de sentir. Podemos advertir alegría en nuestro interior ante un mal ajeno casi como un impulso no deliberado; pero está en nuestra mano asumir deliberadamente o no ese sentimiento. Por lo tanto, si bien la aparición o desaparición de ciertos sentimientos no es totalmente voluntaria, sí lo es el asumirlos libremente en la vida personal.

---

[10] Tomás de Aquino, *STh,* I q95 a2.

[11] Tomás de Aquino, *STh,* I q95 a3.

En esa educación armoniosa de los apetitos consiste la virtud que se encuentra en una personalidad madura. Sentir agrado realizando el bien es el fruto de la educación de la voluntad, de tal modo que se puede afirmar con Santo Tomás que no tenemos todavía la virtud plenamente sólo cuando hacemos actos buenos, sino cuando experimentamos gozo realizando el bien. Así lo manifiesta explícitamente el Aquinate al hablar de la virtud de la justicia: “Al acto de justicia sigue un gozo, al menos en la voluntad [...]; por tanto, si este gozo se intensifica por la perfección de la justicia, redundará en el apetito sensitivo, puesto que las facultades inferiores siguen al movimiento de las superiores. Y así, por esta redundancia, cuanto más perfecta sea la virtud, mayor causa de pasión será”[12]. Y comentando a Aristóteles afirma: “al justo en cuanto ama la justicia le resulta deleitable hacer lo que es justo. Universalmente las operaciones realizadas conforme a la virtud son deleitables para los virtuosos, amantes de la virtud”[13].

Por eso, la perfección moral no consiste en hacer el bien sin pasión, porque faltaría un rasgo esencial de la perfección del actuar moral: la connaturalidad afectiva con el bien, que consiste en tender al bien con todas las potencias y capacidades de la persona. “Es propio de la perfección [...] que el hombre no se mueva hacia el bien sólo en virtud de la voluntad, sino también con arreglo al apetito sensible”[14]. En este sentido podríamos afirmar que en la persona verdaderamente virtuosa (que es tanto como decir “verdaderamente humanizada” por esa “segunda naturaleza”) las pasiones refuerzan las tendencias específicamente humanas, de tal modo que constituyen una eficaz ayuda para el perfeccionamiento del obrar de la persona. Incluso Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, llega a afirmar que el gozo o deleite constituye “el fin principal de todas las virtudes”[15].

Esta idea estaba ya presente en la tradición clásica desde Aristóteles para quien “las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una *éducation sentimentale.* El agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional”[16]. Así pues, las pasiones son muy humanas y pueden colaborar en la configuración de una personalidad madura porque intensifican las tendencias verdaderamente humanas. Tomás de

---

12 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q59 a5 c.

13 Tomás de Aquino, *In Ethicorum Libros ad Nichomacum,* I lect13 n92 (cit. *In Ethic*).

14 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q24 a3.

15 Tomás de Aquino, *In Ethic,* II lect3 n165.

16 A. MacIntyre, *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona, 1987, p. 189.

Aquino lo afirma abiertamente contra los estoicos que cifran el ideal de vida virtuosa en la impasibilidad: "En esto se equivocaron, en querer excluir totalmente del virtuoso las pasiones del alma. Pues pertenece al bien de la razón regular a través de ella el apetito sensitivo, cuyos movimientos son las pasiones"[17].

Lo realmente importante es tener los sentimientos adecuados a la realidad. Por eso es necesaria la educación de las pasiones en la tarea educativa, para que nuestras pasiones respondan al bien (o mal) que realmente lo merezca. La "ira" santa de Jesucristo expulsando a los mercaderes del templo sería un acto de virtud; no así, la ira por una nimiedad. "A la virtud moral parece pertenecer, sobre todo, que el hombre goce en lo que debe gozar, odie lo que debe odiar y se contriste en eso. Pues la virtud moral consiste principalmente en el apetito ordenado, que es conocido por el deleite; y de la tristeza, que ordenadamente siguen a todos los movimientos de la parte apetitiva"[18]. Anteriormente había afirmado Santo Tomás comentando a Aristóteles: "En toda virtud moral se requiere que cada uno se deleite y se entristezca en lo que corresponde. De acuerdo a esto [...] la virtud moral es respecto a los placeres y tristezas porque la intención de cualquier virtud moral es que alguien rectamente se halle en el deleite y en la tristeza"[19].

Teniendo esto en cuenta es posible asignar a las pasiones una relevancia moral indirecta. En efecto, en la persona verdaderamente virtuosa el agrado es índice de la realización del bien verdadero. Esta conexión entre bien, verdad e integración de las pasiones a través de la virtud es una de las constantes antropológicas de Karol Wojtyla: "La sensibilidad es, sin duda alguna, una ventaja valiosa de la psique humana; pero para comprender su valor real debemos tener en cuenta el grado en que se deja impregnar por la veracidad"[20].

---

17 Tomás de Aquino, *In Ethic,* II lect3 n169.

18 Tomás de Aquino, *In Ethic,* X lect1 n1412.

19 Tomás de Aquino, *In Ethic,* II lect3 n165.

20 K. Wojtyla, *Persona y acción,* B.A.C., Madrid, 1982, p. 273.

CAPÍTULO III

LA NOCIÓN DE VIRTUD

1. Aproximación a la noción de virtud

De un modo muy general se llama virtud al principio del movimiento o de la acción. Es lo mismo que energía, potencia activa o capacidad de obrar o de hacer algo. Santo Tomás lo dice claramente: "la virtud significa el principio del movimiento o de la acción"[1]; y también: "La virtud designa el principio de la acción"[2]. Ésta es la acepción más amplia.

En un sentido más restringido, la virtud significa la perfección de la misma potencia activa, tanto si es una perfección que dicha potencia tiene por sí misma, como si se trata de una perfección sobreañadida y complementaria, o sea, un hábito de la potencia activa que dispone a ésta de manera estable en orden a la operación perfecta o a la consecución del fin. Es lo que dice el Aquinate en este otro texto: "la virtud designa cierta perfección de la potencia. Porque la perfección de cada cosa se establece por orden a su fin, y el fin de la potencia es su acto, por lo cual una potencia es perfecta cuando está determinada a su acto. Pues bien, hay potencias que están por sí mismas determinadas a sus actos, como son las potencias naturales activas, y por eso dichas potencias naturales se llaman, sin más, virtudes. Pero las potencias racionales, que son las propias del hombre, no están unívocamente determinadas a sus actos, sino que se hallan indeterminadas respecto de muchas cosas, y así son determinadas a sus actos mediante hábitos"[3].

Según esto, existen dos tipos de potencias activas. Unas rigurosamente determinadas en orden de sus actos, de suerte, que obran siempre de la misma manera y producen los mismos efectos. A veces estas potencias son totalmente activas y entonces obran constantemente, si algún obstáculo no se lo impide. Otras son, en parte, pasivas, y entonces no obran sin un previo estímulo. Pero la univocidad de sus operaciones no sufre menoscabo en nin-

---

1 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q26 a2 ad1.

2 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q41 a1 ad1.

3 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q55 a1.

guno de estos dos supuestos. Si no se necesitan estímulos obran unívocamente sin ellos, y si los necesitan, obran del mismo modo frente a los mismos estímulos. Estas potencias activas, como tienen en sí mismas todo lo que necesitan para la determinación y perfección de sus acciones, pueden llamarse, sin más, virtudes, y así decimos, por ejemplo, que un ser viviente tiene la virtud de nutrirse, y la de crecer, y la de reproducirse.

Pero hay otro tipo de potencias activas, las que no están unívocamente determinadas a sus actos y a sus efectos. Éstas son las potencias activas propiamente humanas o racionales, como son el entendimiento y la voluntad (que son racionales por esencia) y los apetitos sensitivos (que son racionales por participación, es decir, que reciben el influjo de la razón y de la voluntad). Estas potencias no son virtudes por sí mismas, pues carecen naturalmente de la determinación y perfección de sus acciones. Necesitan, por consiguiente, una perfección sobreañadida, un hábito que las capacite para obrar bien en orden a su fin; perfección y hábito que merecen propiamente el nombre de virtud.

Es en esta última acepción en la que Santo Tomás llama a la virtud "complemento de la potencia activa" y también "lo último en cada potencia". Véanse estos dos textos: "La virtud, según el significado de su nombre, designa el complemento de una potencia (activa); y por esto también se llama fuerza, en tanto que una cosa cualquiera, por la potestad completa que tiene, puede realizar su impulso o su movimiento. Las virtudes, pues, con arreglo a su nombre, designan la perfección de la potencia"[4]. "Según Aristóteles, la virtud es cierta perfección y se entiende que lo es de una potencia en orden a su efecto máximo. Porque la perfección de una potencia no se obtiene en cualquier operación, sino en la que presenta cierta magnitud o dificultad; ya que toda potencia, por imperfecta que sea, puede realizar ella sola una operación módica o débil. Por ello es propio de la virtud versar sobre lo difícil y bueno"[5]. Tenemos, pues, que la virtud es la perfección de una potencia activa, perfección sobreañadida a modo de complemento y que lleva a dicha potencia al máximo de su capacidad. Mas como la perfección se dice de muchas maneras, conviene determinar aquí qué tipo de perfección es el que la virtud procura o constituye.

Una cosa cualquiera puede ser perfecta de tres modos: en cuanto a su esencia, en cuanto a su operación y al fin alcanzado por ella, y en cuanto a la disposición conveniente de sus facultades en orden a la perfecta operación de las mismas. Santo Tomás lo dice así: "La perfección de una cosa es triple. En primer lugar en cuanto a la constitución de su ser (es decir, la esencia).

---

4 Tomás de Aquino, *De virtutibus in communi*, a1.

5 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q129 a2.

En segundo lugar en cuanto a ciertos accidentes sobreañadidos y que son necesarios para la operación perfecta. En tercer lugar, en cuanto al hecho de que la cosa alcance algo distinto de ella como su fin"[6]. Pues bien, la perfección propia de la virtud es la señalada en segundo lugar en el texto que acabamos de citar, o sea, la que proporcionan ciertos accidentes que se añaden a las potencias operativas y que son necesarios para que éstas lleven a cabo la operación perfecta que les es propia y el consiguiente logro de su fin.

2. La virtud en sentido estricto

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho puede darse todavía un último paso para llegar al sentido más propio y estricto de virtud. En este empeño nos vamos a servir de dos definiciones clásicas. Una es de Aristóteles y dice así: "virtud es lo que hace bueno al que la posee y torna buenas las obras del mismo"[7]. Otra es de San Agustín y reza del siguiente modo: "virtud es una cualidad buena de la mente por la cual se vive rectamente y de la cual nadie usa mal"[8]. Comencemos por la primera.

La virtud hace bueno al que la posee, es decir, lo perfecciona, pues bueno es sinónimo de perfecto. La perfección que la virtud proporciona ya hemos visto que es intermedia entre la propia de la esencia y la propia de la operación: es la perfección de las potencias activas. Pero conviene todavía aclarar un punto. El sujeto de la virtud, es decir, el hombre, puede ser bueno de una doble manera: primera, en un determinado aspecto, *secundum quid;* por ejemplo, buen médico, o buen orador, o buen matemático; y segunda, de forma absoluta, *simpliciter,* es decir, buen hombre. Pues bien, la virtud en su sentido más propio hace bueno al hombre de esta manera absoluta, lo hace sencillamente buen hombre. Hacerlo buen arquitecto o buen gramático es propio de la virtud entendida en sentido menos estricto.

Esto es lo que proporciona la base para distinguir entre las *virtudes morales,* que hacen al hombre bueno en absoluto, y las *virtudes intelectuales,* que lo hacen bueno en un determinado aspecto.

---

6 Tomás de Aquino, *STh,* I q6 a3.

7 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* II, 5; Bk 1106 a 15-16.

8 Esta definición no se encuentra literalmente en San Agustín, pero sí los elementos de la misma, en *De libero arbitrio,* II, cap. 19; ML, 32, 1268; a base de esos elementos Pedro Lombardo elaboró dicha definición en *Sentencias,* II, d27 a2. Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I-II q55 a4.

Además, la virtud torna buenas las obras de quien la posee. Con lo cual se declara que es algo que perfecciona a las facultades o potencias operativas para que lleven a cabo obras buenas. Cualquier obra buena, en efecto, debe proceder de una facultad bien dispuesta, es decir, enriquecida con la virtud. Pero llevar a cabo obras buenas puede tener el doble sentido antes apuntado: en un determinado aspecto (buenas obras de ciencia o de arte) y de un modo absoluto (buenas obras humanas). Las virtudes que dan lugar a estas últimas son las virtudes en el sentido más propio: las virtudes morales.

La segunda definición de virtud es más completa. En primer lugar se dice en ella que la virtud es una cualidad, y aún podría concretarse más diciendo que es un hábito y un hábito operativo. En segundo lugar se dice que es buena, pues los hábitos operativos pueden ser buenos o malos, es decir, que dispongan bien o mal a sus sujetos en orden a sus respectivas y congruentes operaciones. En tercer lugar se señala el sujeto de la virtud, a saber, la mente. Con esta expresión se designa la parte espiritual del hombre, o mejor, aquello por lo que el hombre es hombre, la raíz de su vida racional.

Aquí conviene hacer alguna precisión. El sujeto inmediato de las virtudes es siempre una facultad o potencia operativa y precisamente de índole racional (racional por esencia o racional por participación); pero el sujeto mediato y último es la sustancia humana y precisamente en cuanto humana o racional. La definición de virtud que estamos examinando designa al sujeto radical y último; no al inmediato; pero no está de más que se aclare cuál es ese sujeto inmediato. Hemos dicho que se trata de las potencias operativas del hombre y más concretamente de las racionales. Pero una potencia operativa puede ser racional de dos maneras: por esencia o por participación. Racionales por esencia son el entendimiento y la voluntad, que son facultades de índole espiritual o inorgánicas, facultades no del compuesto humano de alma y cuerpo, sino del alma sola. En cambio, son racionales por participación todas aquellas facultades del hombre que obran bajo el influjo de la razón y de la voluntad, como los sentidos internos, los apetitos sensitivos y las potencias motoras. Sin embargo, por las razones que luego veremos, sólo los apetitos sensitivos (el concupiscible y el irascible) pueden ser sujeto de virtudes, juntamente con el entendimiento y la voluntad.

La definición que comentamos continúa diciendo que por la virtud se vive rectamente. La vida recta es la conforme a la razón, la vida honesta o moralmente buena. Con lo cual se ve que esta definición de virtud se refiere exclusivamente a las virtudes morales, que son las virtudes en el sentido más propio, como queda dicho más atrás. Y se confirma esto por lo que se añade en dicha definición, a saber, que de la virtud nadie usa mal. De las virtudes intelectuales se puede usar mal, se puede usar de la ciencia y del arte para hacer el mal moralmente hablando; lo que no es posible tratándose de las

virtudes morales: nadie puede usar de la justicia o de la prudencia para hacer el mal moral. Éste es el sentido obvio de la definición de virtud que estamos examinando, y por eso es claro que se refiere a la virtud moral. Pero cabe forzar un tanto ese sentido, y entonces podría también aplicarse a la virtud intelectual. En efecto, vivir rectamente puede entenderse también en un sentido absoluto, *simpliciter*, que es el que corresponde al vivir moral; pero puede también entenderse en un sentido parcial, *secundum quid*, y entonces cualquier operación vital realizada de acuerdo con la razón será un vivir recto, por ejemplo, cualquier demostración científica en que se guarden las reglas de la Lógica. Del mismo modo, en algún aspecto, *secundum quid*, tampoco se puede usar mal de la virtud intelectual, pues el que usa de una ciencia o de un arte, mientras usa de ellas, no yerra en el cometido propio de las mismas; no conoce mal el que conoce científicamente, ni produce mal el que se atiene a las reglas del arte. Obrar bien o mal no tiene aquí un sentido moral, que es un sentido absoluto, sino un sentido parcial, determinado a algunas de las dimensiones de la actividad humana.

También se puede decir que la noción de virtud es análoga, con analogía de atribución intrínseca y de proporcionalidad propia. De atribución intrínseca, con un primer analogado, que son las virtudes morales, y con un analogado secundario, que son las virtudes intelectuales. Y de proporcionalidad propia, porque la relación que hay entre las virtudes morales y el bien moral es semejante a la relación existente entre las virtudes intelectuales y el bien parcial que éstas proporcionan: la verdad de ésta o aquella ciencia, o la eficacia en éste o aquel arte.

CAPÍTULO IV

LA ACTIVIDAD HUMANA

1. Las tres dimensiones de la actividad humana

Para comprender mejor lo que sea la virtud, es decir, la buena disposición de las facultades humanas en orden al cumplimiento perfecto de sus respectivas operaciones, resulta necesario conocer dichas operaciones. Pues bien, comencemos por decir que las operaciones humanas se distribuyen en tres dimensiones o líneas de actividad: la especulación, la acción y la producción.

La *especulación*, llamada por Aristóteles *theoria*, es el conocimiento en tanto que tal, es decir, en cuanto está puramente ordenado a reflejar la realidad, a captar las cosas como son. La *acción*, por su parte, llamada por Aristóteles *praxis* o *chresis*, es el obrar humano propiamente dicho, o sea, el ejercicio de la voluntad libre del hombre y de todas las demás facultades humanas en cuanto movidas por la voluntad. Por último, la *producción*, denominada por el Estagirita *poiesis*, es la actividad por la que el hombre transforma de modo inteligente la Naturaleza exterior y produce también interiormente ciertos artefactos mentales. Vamos a considerar con algún detenimiento cada uno de estos modos de actividad.

2. La especulación

Speculare es palabra latina que proviene de *speculum* (espejo). Por ello especular equivale a "espejear", a reflejar en la mente, como en un espejo, lo mismo que existe en la realidad. Como hemos dicho hace un momento, la especulación es el conocimiento humano sin más, el conocimiento que no se ordena a ninguna otra cosa que a conocer, a captar las cosas como son. Pero ¿qué es conocer? Vamos a tratar de explicarlo aquí de la manera más resumida posible.

"Los seres cognoscitivos –escribe Santo Tomás– se diferencian de los que no lo son en esto: en que los no cognoscitivos están constreñidos a la

posesión de su sola forma, pero los cognoscitivos pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa, ya que la *especie* de lo conocido está en el que lo conoce"[1]. Y nótese que no dice aquí el Aquinate que los seres cognoscitivos pueden poseer otra forma (*aliam formam*) además de la que tienen, sino que dice, midiendo sus palabras, que pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa (*etiam formam rei alterius*). Esta precisión es de suma importancia. Todos los seres mudables y perfectibles pueden poseer, en efecto, formas o perfecciones distintas de las que tienen –otras formas–, y esto de dos maneras: si se trata de una forma incompatible con la que tienen, pueden poseer esa otra forma perdiendo la que tienen (en esto se manifiesta su mutualidad), y si se trata de una forma compatible con la que tienen, pueden poseer esa otra forma sin perder la que tienen, es decir, además de la que tienen (y en esto se manifiesta su perfectibilidad). Pero el caso del ser cognoscitivo es completamente diferente, pues no se trata de que venga a poseer otra forma, sino la forma de otra cosa, y precisamente en cuanto es de otra cosa. Es decir, que el ser cognoscitivo no hace suya la forma que conoce, no la incorpora a su haber, ni a cambio de otra forma que pierde ni como simple ganancia; no hace suya a la forma conocida, sino que la mantiene en su alteridad, la mantiene como de otro, como la forma de otra cosa. Hay, pues, dos modos de poseer: subjetivamente, por incorporación al haber del sujeto que posee, y objetivamente, sin que se dé tal incorporación. Esta segunda es la manera de poseer en que consiste el conocimiento. Por ello el conocimiento podría ser descrito, sin más, como la posesión objetiva de una forma.

Dando ahora un paso más, hay que afirmar también que la inmaterialidad, tanto del sujeto cognoscente como del objeto conocido, es la raíz del conocimiento. Esta doctrina tiene su origen en algunos textos de Aristóteles, de los que vamos a citar aquí solamente tres, bien significativos: "El sentido es receptivo de las formas sensibles sin materia, como la cera recibe la impronta del anillo sin el hierro o el oro. Recibe el sello de oro o de bronce, pero no en cuanto es de oro o de bronce"[2]. "Como el sentido se comporta respecto a lo sensible, así el intelecto respecto a lo inteligible. Por eso es necesario, ya que lo entiende todo, que el intelecto sea inmixto, como dice Anaxágoras, a fin de que ordene, es decir, que conozca. Porque la intromisión de cualquier naturaleza extraña le sería impedimento y obstrucción. De aquí que no puede tener ninguna naturaleza determinada, sino sólo la capacidad de recibirlas todas"[3]. "El alma es en cierto modo todas las cosas. Todo lo que existe o es sensible o es inteligible. Pues bien, por la ciencia el

1 Tomás de Aquino, *STh,* I q14 a1.

2 Aristóteles, *De anima,* II, 12; Bk 424 a 18-21.

3 Aristóteles, *De anima,* III, 4; Bk 429 a 17-22.

alma es en cierto modo todos los inteligibles, y por la sensación, todos los sensibles"[4].

En estos textos se contiene el germen de una doctrina del conocimiento que, a través de los comentadores árabes de Aristóteles, llegará a los grandes escolásticos medievales y alcanzará su plenitud por obra de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Veíamos antes que conocer es poseer objetivamente una forma. Este modo de poseer es precisamente el modo inmaterial. La materia es aquí entendida como el sujeto pasivo, como el sujeto en potencia respecto a la forma que lo actualiza y determina, y esto de tal suerte que ese sujeto haga suya a la forma, que la subjetivice. Así, recibir subjetivamente es lo mismo que recibir materialmente. Y como el conocimiento es una recepción o posesión objetiva, no subjetiva, por eso es posesión inmaterial, no material.

Es la tesis clásica de que la inmaterialidad es la raíz del conocimiento. El texto de Tomás de Aquino citado más atrás sigue así: "Por donde se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce es más limitada y angosta, y en cambio, la del que conoce es más amplia y vasta, y por eso dijo Aristóteles que el alma es en cierto modo todas las cosas. Pues bien, lo que limita a la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmateriales son las formas tanto más se aproximan a una cierta infinitud. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y según el modo de la inmaterialidad, así es el modo del conocimiento. Por esto dice Aristóteles que las plantas no conocen debido a su materialidad, pero el sentido es ya apto para conocer porque recibe las especies sin materia, y el entendimiento lo es mucho más porque está más separado de la materia y menos mezclado con ella"[5].

Como vimos, Aristóteles había explicado esa idea con el ejemplo del sello que es recibido en la cera sin su materia; porque el sello es de oro o de hierro, pero es recibido en la cera sin el oro o sin el hierro. Se trata de un ejemplo, de una semejanza, porque el conocimiento es algo más que eso. Santo Tomás expone así la doctrina de Aristóteles contenida en dicho pasaje: "Aunque es común a todo paciente que reciba la forma del agente, sin embargo hay diferencia en el modo de recibirla. Pues la forma que se recibe del agente en el paciente unas veces tiene el mismo modo de ser en el paciente que en el agente, y esto ocurre cuando el paciente tiene la misma disposición que el agente respecto a la forma, pues todo lo que se recibe en otro se recibe según el modo de ser del que lo recibe. Por eso, si el paciente está dispuesto del mismo modo que el agente, también la forma se recibe en

[4] Aristóteles, *De anima*, III, 8; Bk 431 b 21-23.

[5] Tomás de Aquino, *STh*, I q14 a1

el paciente igual que estaba en agente, y entonces no se recibe la forma sin materia. La materia del agente no será numéricamente la misma que la del paciente, mas con todo, es en cierto modo la misma, pues el paciente tiene la misma disposición material respecto de la forma que la que tiene el agente. Otras veces, en cambio, la forma se recibe en el paciente según otro modo de ser que el que tiene en el agente, porque la disposición material del paciente no es semejante a la disposición material que tiene el agente, y por tanto la forma se recibe en el paciente sin materia, en cuanto que el paciente se asemeja al agente según la forma, pero no según la materia. De esta manera es como el sentido recibe la forma sin materia, porque la forma tiene un ser diferente en el sentido y en la cosa sensible, pues en la cosa sensible tiene un ser natural, pero en el sentido tiene un ser intencional y espiritual"[6].

La diferencia entre estos dos tipos de ser: el natural o real, por una parte, y el intencional o representativo, por otra, es indispensable para explicar el conocimiento. Y hay que advertir que el sujeto cognoscente, y los actos de conocer y los medios del conocimiento (las llamadas "especies intencionales"), tienen a la par ese doble tipo de ser. En efecto, el sujeto cognoscente es un ser real, y también son reales las especies cognoscitivas y los actos del conocimiento; pero junto a ese ser real o natural tienen también el ser intencional o representativo, que es el propio del conocimiento en cuanto tal.

Sólo así se explica la naturaleza del conocimiento, y resultan inteligibles los textos de Aristóteles que hemos citado más atrás. De esta manera, cuando dice el Estagirita que es necesario que el cognoscente no sea nada de lo conocido antes de conocer, o sea, que no esté mezclado con lo conocido, porque esto impediría el conocimiento. Y cuando dice después que el alma, o sea, el cognoscente, es en cierto modo todas las cosas que conoce. Veamos esto con algún detenimiento.

En primer lugar, el cognoscente no es lo conocido si se considera en potencia de conocerlo, pero sí que lo es si se considera en acto de su conocimiento. En el orden estrictamente físico o corpóreo tampoco el paciente tiene la forma del agente, y este no tenerla le es esencial, puesto que la recibe en la acción y pasión, y nadie recibe lo que ya tiene. Pero es claro que si el paciente no tiene la forma del agente antes de la acción o en tanto que está en potencia de recibirla, sí que la tiene después de la acción o cuando ya está en acto de haberla recibido. Tomás de Aquino recoge brevemente en el siguiente texto la doctrina general de la recepción o de la pasión: "Aquello que padece (o recibe), al principio y mientras padece (o recibe) es contrario al agente (es decir, no tiene lo que recibe), pero al final, cuando ya ha pade-

---

6 Tomás de Aquino, *In de Anima,* II lect24 n552-n553.

cido (o recibido) es semejante; pues todo el que obra, al obrar, asimila así al paciente"[7].

Aplicando esto al orden del conocimiento, que es también pasión en sentido muy lato, es decir, recepción o posesión de una forma que antes no se poseía, hay que decir que el cognoscente, en tanto que está en potencia de conocer, no tiene la forma cognoscible, pero sí que la tiene en tanto que está en acto. Y si el cognoscente no conoce actualmente nada, estará en potencia de todas las formas que puede conocer, es decir, no será en acto ninguna de ellas, y si conoce actualmente una, será en acto esa una, y si las conoce en acto todas, será todas ellas en acto.

Pero claro está que esto no hay que entenderlo en el orden del ser real o natural. Si lo entendiéramos en ese orden, tendríamos que admitir estos dos absurdos: que un cognoscente intelectual, como el hombre, que está abierto al conocimiento de todas las cosas sin excepción, antes de conocer no sería nada, absolutamente nada, un puro no ser, y después de conocer, sería todo lo conocido, o sea, que si conociera cien cosas, sería esas cien cosas, y si conociera mil, mil.

Estos absurdos son inadmisibles. Pero con aquella distinción entre el ser natural y el intencional todo se explica fácilmente. El cognoscente es siempre, en todo momento, algo real, por ejemplo, un hombre, y realmente siempre es eso, nunca algo más por mucho que conozca. Pero intencionalmente, antes de conocer, no es nada, y después de conocer, es todo lo conocido.

En el mismo sentido hay que interpretar otro texto de Aristóteles que dice así: "El acto de lo sensible y el acto del sentido son uno y lo mismo; pero el ser de ellos no es el mismo"[8]. O de una manera más general, la tesis clásica de que el acto del cognoscente es el acto mismo de lo conocido. Lo que esta tesis significa es que el cognoscente, en tanto que cognoscente o en acto de conocer, se identifica con el objeto conocido, en tanto que conocido o en acto de ser conocido. Porque, en efecto, si se considera al cognoscente, no en acto de conocer, sino en potencia, entonces es claro que se distinguen cognoscente y conocido. Pero afinando todavía más hay que decir también que el acto del cognoscente en cuanto tal, es decir, el acto del conocimiento, no hay que tomarlo en su ser real, como accidente de un sujeto, sino en un ser intencional o representativo. Lo mismo que el acto del objeto conocido no hay que entenderlo en su ser real, o sea, como el ser que tiene en la realidad, sino en su ser intencional, es decir, como el ser que adquiere al ser conocido.

---

7 Tomás de Aquino, *In de Anima*, II lect10 n315.

8 Aristóteles, *De anima*, III, 2; Bk 425 b 26-27.

Ahora bien, la posibilidad misma de esta distinción entre el ser real o natural, por una parte, y el ser intencional o representativo por otra, se funda en la inmaterialidad real del sujeto cognoscente y en la correlativa inmaterialización intencional del objeto conocido (a no ser que dicho objeto sea ya realmente inmaterial). Poseer intencionalmente una forma es poseerla de manera no subjetiva, no material, sino objetiva, esto es, inmaterial. Y para ello es necesario que el cognoscente tenga la capacidad de obrar al margen de la materia, de comportarse de una manera no material; y por ello no puede estar totalmente inmerso o absorbido en la materia, sino que tiene que superar, emerger y dominar a la materia de algún modo. El sujeto cognoscente puede ciertamente ser corpóreo, pero no enteramente material, sino que la forma del mismo tiene que tener alguna eminencia sobre la materia, tiene que tener la posibilidad de obrar al margen de la materia.

En el conocimiento humano hay que distinguir dos momentos sucesivos. Un primer momento es de recepción o de cierta pasividad, y un segundo momento es de actividad. En el primer momento, el sujeto cognoscente es inmutado o afectado por la realidad exterior, tanto si se trata del conocimiento sensitivo, como si se trata del intelectual. Es el momento de la recepción –intencional– de la forma de la cosa, el momento de la producción de la denominada "especie impresa", que es una determinación para conocer, y por ello un principio del conocimiento. Después, cuando el sujeto cognoscente está informado por la recepción de la especie impresa, es cuando profiere el acto del conocimiento propiamente dicho, y éste es el segundo momento, el de actividad. El acto del conocimiento es una operación inmanente; que no pasa a una materia exterior para producir un efecto externo, sino que permanece en el propio sujeto, que la lleva a cabo. En el conocimiento sensitivo externo –la sensación– no hay tampoco producción de un efecto interior al cognoscente. Pero en el conocimiento sensitivo interno –la percepción– y en el conocimiento intelectual, hay producción de una "especie expresa", de una representación (sensible o intelectual) de la cosa conocida. Y es que la acción inmanente, aunque es esencialmente distinta de la transitiva, no está privada de la energía productora que tiene dicha acción transitiva. No se ordena ciertamente a la producción de un efecto exterior, pero sí que produce un efecto interior, al menos cuando es suficientemente perfecta. Si en la sensación no se produce ese efecto interior –una especie expresa sensible– es porque, más que una acción es una pasión, o si se quiere, porque es una acción inmanente imperfecta en grado sumo. Pero en la percepción o conocimiento sensitivo interno ya se da ese efecto interior, que es la especie expresa sensible o la imagen. Y más en el conocimiento intelectual, donde tenemos la especie expresa inteligible o el concepto.

La necesidad de admitir la llamada “especie impresa”, tanto en el orden sensible como en el intelectual, radica en el hecho de que nuestras facultades de conocimiento (los sentidos y el mismo entendimiento) no pueden llevar a cabo la actividad que les es propia (es decir, el conocimiento), si previamente no han sido estimuladas o inmutadas, directa o indirectamente, por aquello mismo que van a conocer. Lo conocido determina al cognoscente, por lo menos en este modo de conocer que es el humano, y esa determinación se concreta en una impronta, en un sello, que las cosas mismas, al actuar sobre nuestras facultades de conocimiento, imprimen en ellas. Esto resulta particularmente evidente en el primer estadio del conocimiento humano, que es el conocimiento sensitivo externo: la sensación. Los cuerpos externos, mediante sus cualidades sensibles, actúan sobre nuestros órganos sensoriales y producen en ellos una inmutación. Ésta es en primer lugar física o química, como corresponde a la naturaleza corpórea de tales órganos; pero no puede reducirse a eso, pues como todo lo que se recibe se recibe según el modo de ser del que lo recibe, y los sentidos son también y esencialmente facultades cognoscitivas, dicha inmutación es algo más que física o química, es también “cognoscitiva” llamémosla así, o “intencional”, por usar la terminología consagrada por la filosofía clásica. A esta inmutación intencional y no a otra cosa es a lo que se llama “especie impresa”, estímulo o determinación necesaria a la facultad cognoscitiva para que ésta pueda conocer.

Esta especie impresa es producida en los sentidos externos de una manera inmediata por la simple acción de las cosas exteriores sobre los órganos sensoriales animados de la potencia cognoscitiva correspondiente; pero en los sentidos internos es producida de una manera mediata, es decir, mediante los sentidos externos; y mucho más en el entendimiento, donde para que la especie impresa sea producida se necesita, no sólo el concurso de los sentidos externos e internos, sino también la acción desmaterializadora de un intelecto activo, del llamado “intelecto agente”; aquí los contenidos de la sensibilidad actúan a modo de causa instrumental, mientras que el intelecto agente actúa como causa principal, y del concurso de estas dos causas que obran *per modum usus* resulta la especie impresa de nuestro entendimiento que, por estar colocada en el orden intelectual, se le llama especie inteligible impresa.

Esto nos lleva a reconocer que el conocimiento humano es una mezcla de conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual, como el hombre mismo es un compuesto de cuerpo humano y alma espiritual. El conocimiento humano, que comienza por ser sensitivo, y más concretamente sensación (comienzo que no quiere decir aquí simple prioridad temporal, sino prioridad de naturaleza, porque todo depende de estos primeros datos de la sensación), no es completo hasta que no se termina el proceso. Propiamente la sensación

sola no constituye conocimiento, sino una incoación del mismo. La percepción, en la que intervienen todos los sentidos internos, cada uno a su modo y desempeñando su propio papel, trasforma aquel inicio de conocimiento que es la sensación en un conocimiento propiamente dicho. Pero se trata aún de un conocimiento como el que puede atribuirse a los animales irracionales, es decir, que no es todavía propiamente humano. El conocimiento humano se inicia cuando interviene el entendimiento, cuando se eleva al rango de universal y cuando se penetran de alguna manera las esencias de las cosas conocidas. Y no hay entonces un abandono de lo sensible, de los datos aportados por los sentidos externos e internos, sino simplemente una penetración nueva de aquellos datos, un hacerse cargo de los mismos de una manera propiamente humana, es decir, racional o intelectual. Por eso dispone el hombre de varias facultades de conocimiento, para que trabajando cada una según su propia índole, contribuyan al conjunto: a ese tipo de conocimiento inmensamente superior al de los animales irracionales, y que es el conocimiento humano. Tomás de Aquino expresa este pensamiento en un texto que merece recordarse: "Cuando una facultad superior y otra inferior obran acerca de lo mismo, no obran de la misma manera, sino la superior de modo más elevado; y así vemos que, en virtud de la forma que recibe de las cosas (la especie impresa), el sentido no conoce tan eficazmente como el entendimiento; pues el sentido es llevado mediante ella al conocimiento de los accidentes exteriores (lo particular y contingente), y en cambio el entendimiento penetra hasta el núcleo esencial de cada cosa (lo universal y necesario), separándolo de las condiciones de la materia. Por eso, cuando se dice que nuestro conocimiento intelectual tiene su origen en los sentidos, no se ha de entender con esto que todo lo que nuestro entendimiento conoce lo conocen también los sentidos, sino sólo que, mediante aquello que aprehenden los sentidos, es llevado nuestro entendimiento a algo ulterior y más elevado. Como también el conocimiento intelectual de las cosas sensibles nos conduce a la intelección de las divinas"[9].

Por lo demás, cuando decimos que el objeto propio de nuestro entendimiento son las esencias de las mismas cosas materiales que los sentidos conocen a su modo, lo que se afirma es lo siguiente: que el entendimiento no se detiene ni descansa en la aprehensión de lo exterior o apariencial, sino que llega más allá, que cala más hondo, que toca o alcanza el fundamento de las apariencias externas de las cosas; y lo alcanza mejor o peor, penetrándolo más o menos, pero lo alcanza. Esto se confirma con el hecho, por todos comprobado, de que cuando una persona es más inteligente, más fácilmente y de modo más rápido llega al meollo de cualquier asunto de que se trata.

[9] Tomás de Aquino, *De Ver*, q10 a6 ad2.

Las personas de cortas luces se pierden en la maraña de los muchos datos de un problema complejo, o tal vez se detienen en los detalles de menos importancia, pero no calan en lo verdaderamente nuclear. En cambio, las personas realmente inteligentes, aun en medio del más abigarrado complejo de datos, son capaces de encontrar de golpe el fundamento de todo, de ir derechamente a la raíz. Esto es lo propio del ser inteligente y, por lo mismo, del entendimiento en cuanto tal: calar en la esencia o en el núcleo central de cada cosa. Aunque naturalmente en esto hay muchos grados, porque no todos los entendimientos son igualmente perfectos. Por lo demás, esa captación de la esencia por cada entendimiento, en la medida o con la perfección de que sea capaz, es una captación natural, y por ello súbita, instantánea, sin discurso alguno. Después, el entendimiento humano, que siempre es imperfecto, llevará a cabo la tarea de unir o desunir lo que ha captado, de combinar y comparar y ordenar las esencias anteriormente aprehendidas, y así es como juzga y razona, opina e inquiere, con lo que puede ir penetrando cada vez más y mejor en las esencias de las cosas.

Por su parte, la producción de la llamada “especie expresa”, tanto de orden sensible como de orden intelectual, tiene también un fundamento muy claro. La acción en la que el conocimiento consiste es ciertamente inmanente, es decir que permanece en el sujeto que la lleva a cabo y no produce efecto alguno exterior. Pero esto no quiere decir que no produzca un efecto interior, porque la acción inmanente no es menos perfecta que la transitiva, que sí que produce efecto, en este caso externo. El efecto interior producido por la acción inmanente de conocer es, o la especie expresa sensible, fruto de la acción conjunta de los sentidos internos, o bien la especie expresa inteligible, fruto del intelecto y que también se llama concepto. Pero reflexionemos un poco sobre las consecuencias de esta doctrina, centrando nuestra atención en la especie inteligible expresa o en el concepto mental. (Lo mismo se podría decir de la especie sensible expresa *mutatis mutandis*, pero conviene ceñirse, por razones de brevedad, al conocimiento intelectual).

Decimos que el entendimiento humano, en el acto de conocer, produce un efecto interior, que es el concepto. Ciertamente que esa operación del entender no podría llevarse a cabo si el entendimiento no estuviera previamente informado por la especie inteligible impresa, que es una semejanza (aunque indirecta y mediata) de alguna cosa exterior, y como el entendimiento obra, es decir, conoce, en virtud de esa semejanza, es natural que lo entendido se refiera a aquello de lo que la especie inteligible impresa es semejanza. Por eso el concepto mental o la especie inteligible expresa es una manifestación de aquello mismo a lo que la especie inteligible impresa se refiere. Así la intelección nos aparece como productiva de una palabra interior, porque entender es un cierto hablar, un hablar íntimo, que está a la base

del hablar exterior, y ese hablar supone la producción de una palabra asimismo interior.

Y si esa palabra mental nos aparece como término necesario del entender en cuanto actividad en cierto modo productiva, también nos aparece como término necesario del entender en cuanto actividad locutiva y cognoscitiva. Lo producido por el entendimiento en el acto de entender es la palabra mental o el concepto, y lo dicho y lo conocido por el entendimiento en ese mismo acto es también la palabra mental. Lo que sucede es que el entendimiento produce la palabra mental en tanto que es una cierta realidad, es decir, un ser real o natural (concretamente un accidente del propio entendimiento), y dice la palabra mental y la conoce en tanto que es una expresión o manifestación de otra cosa, es decir, en su ser intencional o representativo. De todos modos bien se puede afirmar que lo conocido en el acto de entender es justamente lo mismo que es producido, a saber, el concepto mental. Y tiene que ser así. Como vimos anteriormente, conocer es poseer inmaterialmente una forma, poseerla de manera no subjetiva o haciéndola propia, sino de manera objetiva o respetándola en su alteridad. Lo cual implica que el cognoscente se haga una misma cosa con lo conocido, o sea, que el acto del cognoscente en tanto que cognoscente sea el mismo acto de lo conocido en tanto que conocido. Pero esto no es posible si lo conocido está fuera del cognoscente, pues el conocer es una operación inmanente, que permanece en el cognoscente, y por eso requiere un término interior, íntimo al cognoscente. Lo conocido así tiene que estar en el cognoscente, y como lo que está en el cognoscente cual término de su conocimiento es la especie expresa, por eso la especie expresa es lo conocido.

¿Quiere esto decir, por lo demás, que la cosa exterior, que la realidad misma, queda definitivamente alejada del conocimiento, queda fuera de lo que el cognoscente conoce o de lo que el entendimiento entiende? En principio parece que sí, pero de afirmarlo sin matices, sería caer en la falsa concepción del idealismo.

Ahora bien, la exposición hecha hasta aquí del conocimiento humano no favorece al idealismo en el sentido propio de este término. Porque no es idealismo en sentido estricto el afirmar que el objeto inmediato y directo de nuestro conocimiento intelectual es el concepto mental. El idealismo va más allá, pues establece que el concepto (o la idea) es la única realidad, o que no hay una realidad distinta de la idea o allende la idea. Y la concepción aquí expuesta no dice eso. Por el contrario lleva a establecer con toda claridad, como lo hace Santo Tomás, que "la concepción del entendimiento (es decir, el concepto mental) es intermedia entre el entendimiento y la cosa entendida, porque mediante esa concepción el entendimiento llega a la cosa. Y por tanto la concepción del entendimiento no sólo es aquello que se entiende (*id*

quod intellectum est), sino también aquello por lo que se entiende la cosa (*id quo res intelligitur*), y así aquello que se entiende puede decirse tanto la cosa misma como la concepción del entendimiento”[10].

Esto es así porque la especie inteligible expresa o el concepto mental es un signo de la realidad, y un signo que es imagen, semejanza perfecta. Y cuando de una imagen se trata el conocimiento no se detiene en ella, sino que va directamente a lo que la imagen representa. Como dice Tomás de Aquino: “El movimiento del entendimiento hacia la imagen es doble: uno que le lleva hacia la imagen en cuanto ésta es una cierta cosa; otro que le lleva a la imagen en cuanto ésta es una representación de otra cosa. Entre estos dos movimientos existe la siguiente diferencia: el movimiento por el que alguien es llevado a la imagen en cuanto es una cosa es distinto del movimiento que lleva a la cosa misma; pero el movimiento que lleva a la imagen en cuanto que es imagen es idéntico del que lleva a la cosa misma”[11]. O sea, que en el primer caso se necesitan dos conocimientos: uno para conocer la imagen y otro para conocer lo representado en la imagen, es decir, la cosa real, mientras que en el segundo caso basta con un solo conocimiento que, teniendo por objeto a la imagen, tiene también por objeto a la cosa. El conocimiento de la realidad a través de los conceptos mentales no es mediato en el sentido de que primero se conozcan tales conceptos, y después, con otro conocimiento ulterior, se conozca la realidad. No hay dos conocimientos, sino uno solo, que es llevado a la par sobre el concepto y sobre la realidad. Y por eso lo mismo se puede decir que lo entendido es el concepto, que se puede afirmar que lo entendido es la realidad misma.

Para terminar esta parte hay que añadir que el entendimiento humano lleva a cabo tres operaciones distintas, pero coordinadas, en su afán de alcanzar la verdad, son a saber: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio. Como dice Santo Tomás: “Se dan tres actos de la razón, de los cuales los dos primeros pertenecen a la razón en su función de entendimiento. En efecto, la primera acción del entendimiento es la inteligencia de los indivisibles o de los objetos incomplejos, en tanto que concibe lo que es una cosa. Y esta operación es llamada por algunos información del entendimiento o representación por el entendimiento […]. La segunda operación del entendimiento es la composición o división intelectual, en la cual ya se encuentra lo verdadero o lo falso […]. El tercer acto de la razón es el que realiza ésta con arreglo a lo que le es más propio, a saber, discurrir de una cosa en otra, y así, partiendo de lo que le es conocido, llega al conocimiento de lo desco-

---

10 Tomás de Aquino, *De Ver,* q4 a2 ad3.

11 Tomás de Aquino, *STh,* III q25 a3.

nocido"[12]. La necesidad en que se encuentra nuestro entendimiento de llevar a cabo esas tres operaciones distintas se debe a su debilidad o imperfección; porque no es capaz de alcanzar la verdad de una sola vez. El Angélico lo explica así: "La razón de que nuestro entendimiento tenga que discurrir y tenga que componer o dividir es una y la misma, a saber: porque en la aprehensión de lo primero que aprehende no puede captar de golpe todo lo que allí se contiene, y esto se debe a la debilidad de la luz intelectual en nosotros"[13]. Y en otro sitio: "El entendimiento humano no alcanza de golpe en su primera aprehensión un conocimiento perfecto de la cosa, sino que primero aprehende algo de la misma, a saber, su quididad, que es el objeto primero y propio del entendimiento, y después entiende las propiedades y los accidentes y las relaciones que circundan la esencia de la cosa. Y por ello tiene necesidad de componer o dividir un objeto y otro, y proceder después desde una composición o división a otra, que esto es razonar"[14].

En suma, estas tres operaciones del entendimiento son: la *simple aprehensión* (simple inteligencia de objetos incomplejos) que es el acto por el cual nuestro entendimiento capta la esencia o quididad de una cosa, pero sin afirmar ni negar nada de ella; segunda, el *juicio* (composición o división mentales) que es el acto por el cual nuestro entendimiento une o separa un predicado y un sujeto, afirmando o negando, y tercera, el *raciocinio*, que es el acto por el cual nuestro entendimiento llega a una verdad nueva a partir de alguna otra ya conocida, pero de suerte que el conocimiento de la primera sea la causa del conocimiento de la segunda. De estos actos, el primero se ordena al segundo, es decir, la simple aprehensión al juicio; pero el tercero se ordena también al segundo, pues el raciocinio termina también en un juicio. Por eso, el juicio (ya sea inmediato, ya sea mediato o alcanzado mediante un raciocinio) es el fin o la plenitud de las operaciones de nuestro entendimiento. Además, como más adelante se verá, el juicio es el asiento propio de la verdad, que es la perfección del conocimiento intelectual humano, y aun de todo conocimiento.

Pero volvamos ahora a la especulación que habíamos caracterizado al principio como el conocer sin más, el conocer pura y simplemente. En realidad, lo más característico de la especulación es la actitud que con ella adoptamos frente a todo tipo de objetos: nos limitamos a conocerlos o a investigarlos, pero nos abstenemos de cambiarlos o manejarlos. Y no por eso el trato que la especulación comporta con los objetos reales o con las verdades ideales es superficial o está teñido de indiferencia. Más bien hay aquí una

---

12 Tomás de Aquino, *In Posteriora Analytica,* I lect1 n4.

13 Tomás de Aquino, *STh,* I q58 a4.

14 Tomás de Aquino, *STh,* I q58 a5.

actitud de sumo respeto y de amor por la verdad; y ambos sentimientos son perfectamente compatibles con una investigación y penetración diligentes de aquellos objetos y verdades. Era necesario decir esto para salir al paso de esa actitud, tan extendida hoy, de desprecio o subestima de la especulación frente a la acción y a la producción. En algún sector del pensamiento moderno se puede observar una distinción entre el conocimiento teórico en general y un uso particular de ese conocimiento que sería el puramente especulativo. Este último supondría una vía muerta e inútil, un puro juego mental, sin verdadero alcance cognoscitivo. Tal es, por ejemplo, la opinión de Kant, quien escribe: "Un conocimiento teórico es *especulativo* cuando versa sobre un objeto o sobre conceptos de un objeto al que no puede llegarse en ninguna experiencia. Se opone a *conocimiento natural*, que no versa sobre otros objetos, o sus predicados, que los dados en una experiencia posible"[15]. Este sentido kantiano es el que se asigna a la especulación cuando se habla de ella en expresiones como éstas: "hay que dejarse de especulaciones" o "eso es una pura especulación". Lo que se quiere dar a entender en estos casos es que se trata de una ocupación ociosa que a nada conduce, de un puro malabarismo de ideas que ni sirven para la acción ni llevan siquiera a un verdadero conocimiento de la realidad. Pero no es éste el verdadero sentido de la especulación.

Para precisar mejor el concepto de especulación conviene enmarcarlo en aquella dimensión del espíritu que se conoce con el nombre de "vida contemplativa" y que se contrapone a la "vida activa". La vida contemplativa comporta en nosotros una pluralidad de actos. En efecto, la mayor parte de las veces no puede el hombre llegar a la contemplación de la verdad sino después de una inquisición o búsqueda más o menos laboriosa: la verdad, en la mayor parte de los casos, no es para nosotros un regalo, sino una conquista. Por supuesto que siempre, en toda investigación, hay que partir del conocimiento de alguna verdad, concretamente de la verdad de los primeros principios, que poseemos naturalmente; pero para llegar a las verdades no evidentes de suyo, sobre todo a las más difíciles y elevadas, hay que proceder laboriosamente investigando o meditando. Y aquí es donde se encuentra el fundamento para distinguir entre especulación y contemplación; porque en un sentido técnico la especulación es el camino para llegar a la contemplación, es la investigación diligente que nos conduce desde la visión inmediata de los primeros principios hasta la visión mediata, pero gozosa, de las verdades supremas, sobre las que versa principalmente la contemplación. Santo Tomás escribe a este respecto: "La vida contemplativa tiene un acto en el

---

[15] I. Kant, *Crítica de la Razón Pura,* t. 1, (trad. M. García Morente), Librería General Victoriano Súarez, Madrid, 1918, p. 7.

cual se consuma o plenifica, a saber, la contemplación de la verdad, acto que dota de unidad a dicha vida; pero tiene también otros muchos actos por los cuales llega a ese acto final, de los que unos pertenecen al conocimiento de los principios, a partir de los cuales procede a la contemplación de la verdad, y otros pertenecen a la deducción o inquisición de la verdad a partir de los principios"[16]. A esta inquisición se le llama especulación y también meditación. Sigue escribiendo Tomás de Aquino: "La meditación pertenece al proceso de la razón desde los principios hasta la contemplación de alguna verdad [...]. Pero la contemplación pertenece a la simple intuición de la verdad"[17]. Y por lo que toca a la especulación escribe: "Especular viene de espejo (*speculum*), no de atalaya (*specula*). Pero ver algo mediante un espejo es ver la causa por medio de su efecto, en el cual reluce la semejanza de aquélla. Y por eso la especulación puede reducirse a la meditación"[18]. De esta suerte, en la vida contemplativa hay que distinguir: la visión inmediata de los principios; la meditación o especulación que nos lleva desde los principios hasta las verdades supremas, y la contemplación de estas verdades.

3. La experiencia

En íntima conexión con el conocimiento tal como ha quedado descrito más atrás, está la experiencia, que por lo mismo tiene mucho que ver con la especulación. Tratemos de aclarar brevemente la noción de experiencia.

Etimológicamente proviene del vocablo latino *ex-perior* (=experimentar). Por su parte, *perior* (=probar) es un verbo inusitado que ha dado origen a *perius* (=perito) y también *periculum.* Esta última palabra, aunque significa peligro o riesgo, tiene también la significación de prueba, ensayo, tentativa. Toda esta familia de voces parece provenir del verbo griego *peiro*, que significa "atravesar de parte a parte, perforar". De aquí que la significación etimológica de experiencia sea la de prueba, comprobación, y paso a través de un peligro. Así el hombre probado o experimentado (perito) es el que se ha sometido a un paso dificultoso y lo ha superado, con lo cual ha adquirido una destreza para salir airoso en casos parecidos.

Viniendo al sentido usual y técnico, la experiencia se inscribe dentro del ámbito del conocimiento, es un determinado tipo de conocimiento. Además entraña una participación personal insustituible: no es un conocimiento "de

---

16 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q180 a3.

17 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q180 a3 ad1.

18 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q180 a3 ad2.

oídas", sino adquirido por el propio esfuerzo y por la propia iniciativa. Asimismo tiene un carácter existencial inmediato: por experiencia sabemos que algo existe u ocurre dentro o fuera de nosotros, y lo sabemos no como conclusión de un razonamiento, sino como dato inmediato. De aquí también que la experiencia apunte siempre a un hecho singular, aunque repetible; no versa sobre nociones abstractas.

Para algunos la experiencia es sinónimo de conocimiento sensitivo externo: la sensación o bien de conocimiento sensitivo externo e interno conjuntamente: la percepción. Así lo experimentado se contrapone tanto a lo imaginado o fantaseado como a lo meramente pensado. Para otros, en cambio, nada autoriza a hacer esa reducción al orden sensible, pues también se puede hablar de una experiencia intelectual, aunque ésta no se identifique sin más con el conocimiento intelectual, sino que requiera que su objeto sea singular, existente y captado de modo inmediato. Por ejemplo, el conocimiento que el hombre tiene de sus propios actos de conocimiento o de volición, o incluso de su propia existencia, de manera inmediata, podría llamarse experiencia intelectual.

Para Aristóteles la experiencia es un conocimiento superior a la sensación, pero inferior al arte y a la ciencia. La experiencia, tal como es concebida en el capítulo primero de su *Metafísica*, entraña los siguientes caracteres: *a*) es el resultado de la repetición de varias sensaciones sobre una misma cosa, conservadas en la memoria: "del recuerdo –escribe Aristóteles– nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia"[19]; *b*) es un conocimiento de las cosas en singular: "la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales"[20]; *c*) es un conocimiento de los hechos: "los expertos saben el qué, pero no el porqué"[21]; y *d*) no es un conocimiento que se pueda trasmitir por enseñanza y por eso es inferior al arte y a la ciencia; "el arte es más ciencia que la experiencia, pues los que poseen el arte pueden enseñarla, pero los simples expertos, no"[22]. En esta descripción de la experiencia Aristóteles parece referirse solamente a la experiencia sensible, aunque no excluye la posibilidad de que se dé en nosotros una experiencia intelectual. Por lo demás, la experiencia así descrita es para Aristóteles el origen de todo conocimiento humano, incluso del conocimiento de las primeras nociones y principios, como lo expone en los *Segundos Analíticos* (lib. II, cap. 19).

---

19 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 1; Bk 980 b 28-981 a 1.

20 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 1; Bk 981 a 15-16.

21 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 1; Bk 981 a 28-29.

22 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 1; Bk 981 b 8-l0.

Para Santo Tomás "la experiencia pertenece propiamente a los sentidos, pues aunque el entendimiento no conoce solamente las formas separadas, como dijeron los platónicos, sino también los cuerpos, sin embargo no conoce a estos en su singularidad, en lo que consiste propiamente la experiencia, sino en su universalidad. Con todo, el nombre de experiencia se transfiere al conocimiento intelectual, como también los mismos nombres de los sentidos, como la vista y el oído"[23]. Esta traslación al conocimiento intelectual se debe, bien a que el entendimiento también puede conocer lo singular, por cierta reflexión sobre los contenidos de la sensibilidad, captando inmediatamente lo inteligible en lo sensible; bien a que el entendimiento puede conocer asimismo sus propios actos singulares y los actos de la voluntad, y la misma existencia concreta del propio sujeto, por la conciencia psicológica. En cuanto a lo primero, escribe el Aquinate: "El objeto propio del entendimiento humano [...] es la quididad o naturaleza existente en una materia corporal [...]. Pero es propio de esta naturaleza el que exista un algún individuo, lo que exige materia corporal [...]. De donde la naturaleza de cualquier cosa material no puede ser conocida completa y verdaderamente, si no se la conoce como existente en particular. Pero lo particular lo aprehendemos por los sentidos y la imaginación. Luego para que nuestro entendimiento entienda en acto su objeto propio es necesario que se vuelva a las imágenes sensibles y conozca así la naturaleza universal existiendo en lo particular"[24]. Y en cuanto a la experiencia que el entendimiento humano tiene de sí mismo y de sus actos, escribe Tomás de Aquino: "El conocimiento que se tiene del alma es certísimo en cuanto que cada uno experimenta en sí mismo que él tiene alma y que se dan en él una serie de actos del alma"[25]. En resumen, para Santo Tomás, la experiencia es un conocimiento de lo singular que tiene una necesaria vertiente existencial. Este conocimiento se da propiamente en los sentidos, pero se extiende también al entendimiento tanto por lo que hace al conocimiento de las cosas materiales (por cierta continuidad con los sentidos), como por lo que toca al conocimiento de los propios actos espirituales y de la misma existencia del yo.

Esta concepción de la experiencia se mantiene en lo esencial a lo largo del pensamiento moderno, aunque con las matizaciones propias de cada autor. Veámoslo en Inmanuel Kant. La experiencia, para Kant, es una síntesis de lo dado a nuestra sensibilidad ("materia" del conocimiento, "intuición empírica") y lo puesto por el sujeto cognoscente ("forma" del conocimiento, que puede ser "intuición pura" o "concepto"). A veces Kant llama ex-

---

23 Tomás de Aquino, *De malo*, q16 a1 ad2.

24 Tomás de Aquino, *STh*, I q84 a8.

25 Tomás de Aquino, *De Ver*, q10 a8 ad8 in contrarium.

periencia a la sola materia del conocimiento. Por ejemplo, cuando escribe: “Si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso origínase todo él en la experiencia”[26], y también cuando distingue los conocimientos *a priori* de los “empíricos”, que son *a posteriori* o que tienen su fuente en la experiencia, entendiendo por ella la mera “intuición empírica”, o sea, la sensación. Pero el sentido cabal que asigna Kant a la experiencia es el de síntesis de “materia” y “forma” del conocimiento. Véanse estos dos textos: “Toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un concepto de un objeto, que está dado o aparece en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia, habrá, como sus condiciones *a priori*, conceptos de objetos en general”[27]. “La experiencia descansa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis según conceptos del objeto de los fenómenos en general, sin la cual la experiencia no sería ningún conocimiento, sino mera rapsodia de percepciones, incapaces de juntarse en una contextura”[28]. De esta suerte la experiencia viene a ser sinónimo de conocimiento, en cuanto que éste se contrapone al mero pensar. Escribe Kant: “Nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno [...]. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la experiencia. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos pensarlos”[29]. También es necesario tener en cuenta la distinción que establece Kant entre experiencia real y experiencia posible. La primera se da cuando su objeto está en relación con las condiciones “materiales” de la experiencia, es decir, con la sensación; en cambio, la segunda sólo pide que su objeto esté en relación con las condiciones “formales” de la experiencia, o sea con la intuición pura y los conceptos. Pues bien, para que se dé auténtico conocimiento es preciso, al menos, que estemos en el ámbito de la experiencia posible; fuera de ese ámbito, se tendrá un pensamiento, pero no un conocimiento.

Recogiendo lo esencial de las concepciones que históricamente se han formulado acerca de la experiencia por parte de los filósofos antiguos o modernos, y dejando a un lado los exclusivismos y las exageraciones, se puede observar algo de común a todas ellas, que vale la pena resaltar. La

---

26 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, t. 1, p. 68.

27 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, t. 1, p. 237.

28 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, t. 1, p. 11.

29 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, t. 1, pp. 42-43.

experiencia nos aparece siempre como una modalidad del conocimiento humano y principalmente como conocimiento sensitivo. Este conocimiento es de los hechos patentes a la observación de los sentidos, y está, por ello, colocado en el plano existencial (si se dan o no se dan, si existen o no existen tales hechos), y requiere además la estricta singularidad (porque sólo existe lo singular). Ahora bien, ningún conocimiento humano es exclusivamente existencial, pues el conocimiento de que algo existe viene siempre acompañado de algún conocimiento (todo lo general e impreciso que se quiera) de lo que ese algo es. Por eso la experiencia humana no es exclusivamente sensitiva ni exclusivamente existencial, sino que está necesariamente formada por una síntesis en la que la vertiente existencial, que los sentidos manifiestan, queda asumida o vinculada a la vertiente esencial, que descubre el entendimiento. En esto ya se distingue del mero pensar por conceptos abstractos, que prescinde de la existencia real concreta, y de los razonamientos inductivos y deductivos, que no gozan de la inmediatez de la sensación y de la percepción sensible. Por lo demás, es cierto que todos nuestros conocimientos se inician y se apoyan en la experiencia sensitiva, pues hasta los más elevados y metafísicos proceden de ella. Lo que sucede es que no se reducen a dicha experiencia, y que apoyándose en ella, nuestro entendimiento puede llegar mucho más lejos.

Además, en el orden puramente intelectual también se da un conocimiento existencial de hechos concretos, por ejemplo, de los propios actos intelectuales de conocimiento y de tendencia, y hasta un conocimiento de la existencia del propio yo. Aquí, aunque estamos en el plano intelectual, no se trata de la aprehensión de las esencias o de la formación de conceptos abstractos, sino de la vivencia o de la experiencia de esos actos y de esa existencia. Al mismo tiempo que entendemos o queremos algo, experimentamos que estamos entendiendo o queriendo, y experimentamos que existimos nosotros mismos. Ésta es la que podemos llamar experiencia intelectual, que vista sobre nuestro propio yo y sus actos espirituales; y que se puede contraponer a la experiencia sensitiva, o mejor, a la sensitivo intelectual, que versa sobre las cosas materiales, captadas en su existencia singular y presente. Por lo demás, esa experiencia intelectual tampoco es meramente existencial sino que va necesariamente acompañada de un cierto conocimiento esencial de aquello que es experimentado (sean los actos de intelección o de volición, sea el sujeto de tales actos, es decir, el propio yo); pero es claro que no se trata de un conocimiento esencial claro y distinto, sino sumamente impreciso e indiferenciado, bajo una noción muy común. Un conocimiento distinto de aquellos, actos y del propio yo, desde una vertiente esencial, requiere una larga y minuciosa investigación.

Por todo lo dicho se comprende que la experiencia tiene mucho que ver con la especulación, aunque también se distinga de ella. Lo mismo que la especulación y la contemplación, la experiencia no trata de cambiar la realidad, sino de captarla tal y como es. Pero se diferencia de la especulación en que la experiencia es como una vivencia de la realidad (tanto de las cosas exteriores como del propio yo y de sus actos) que deja en la penumbra la verdadera naturaleza de dicha realidad, la esencia de ella. Por la experiencia sabemos que algo existe y muy poco de lo que es. En cambio, por la especulación tratamos de aclarar sobre todo la esencia de las cosas (o de nuestro propio yo), y ello no lo conseguimos de golpe, sino tras una investigación diligente, laboriosa, larga y llena de dificultades. La especulación culmina en la contemplación, pero a la contemplación no se llega sino después de un largo proceso.

4. La acción

La acción humana propiamente dicha, la *praxis* aristotélica, está colocada en el dominio de lo voluntario. Pues bien, según una definición que ha llegado a ser clásica, acto voluntario es aquel que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. En esta definición hay como dos elementos: uno genérico –la procedencia de un principio intrínseco–, y otro específico –el conocimiento del fin–. Por eso hay actos que se oponen a los voluntarios de una manera genérica, en cuanto que proceden de un principio extrínseco, y pueden ser contranaturales (lo violento) o preternaturales (lo artificial); y hay también actos que se oponen a los voluntarios de una manera solamente específica, en cuanto se realizan sin conocimiento del fin, y pueden ser simplemente naturales (los propios de los seres no vivientes) o actos vitales no cognoscitivos (los propios de los seres vivientes con vida puramente vegetativa).

Hay que advertir además que el conocimiento del fin puede darse de dos modos: uno perfecto, cuando se conoce el fin como fin, o el fin en su razón formal de fin, lo que sólo es posible en el conocimiento intelectual, y otro imperfecto, cuando se conoce algo que es fin, pero sin conocer su razón formal de fin, lo que ocurre en el conocimiento sensitivo. De aquí que algunos dividan los actos voluntarios en: perfectos, que tienen a su base un conocimiento intelectual del fin, e imperfectos, que se apoyan en un conocimiento sensitivo de aquello que es fin, pero que no alcanza al fin como fin. Por lo demás, como la voluntad en sentido propio es la tendencia que nace del conocimiento intelectual, los actos voluntarios propiamente dichos sólo

son los llamados perfectos, o sea, los que se apoyan en un conocimiento intelectual del fin.

Los actos voluntarios propiamente dichos se dividen, por su parte, en actos elícitos y actos imperados. Los primeros son los que realiza la propia voluntad, o mejor, el hombre mediante la voluntad, mientras que los segundos son los que realiza cualquier otra facultad humana movida por la voluntad, o mejor, el hombre mediante cualquier otra facultad, pero impulsada por el ejercicio de la voluntad. Por su parte, los actos imperados son de dos clases: aquellos en que el influjo de la voluntad es terminante e irresistible, por ejemplo, los que realizan las potencias motoras cuando no están impedidas, y también muchos actos del entendimiento y de los sentidos internos; y aquellos en que el influjo de la voluntad encuentra resistencia y puede ser contrariado, por ejemplo, los que realizan los apetitos sensitivos, tanto el concupiscible como el irascible. De estos últimos se dice que la voluntad ejerce sobre ellos un dominio "político", mientras que de los primeros se dice que la voluntad los domina "despóticamente".

El objeto de la voluntad es el bien o el mal, aunque no indistintamente; el bien (real o aparente) es, en efecto, buscado y querido, mientras que el mal (real o aparente) es rechazado y rehuido. Además, como la razón que nos lleva a huir del mal es precisamente la tendencia que tenemos al bien, que es contrario al mal, por eso se puede decir, sin más, que el objeto de la voluntad es el bien. Pero el bien se divide adecuadamente en fin y en aquello que se ordena al fin. Detengámonos un poco en esta división.

El nombre de fin se toma en primer lugar de la cantidad dimensiva, ya sea continua (el límite de una extensión), ya sea discreta o dividida (el último número de una serie); pero de aquí se traslada a la cantidad virtual o de perfección (cantidad intensiva), y entonces significa lo más alto a que puede llegar una potencia activa o el último complemento o perfección que puede alcanzar un ser. De aquí que en griego *telos* (=fin) se emparenta con *teleion* (=perfecto).

San Agustín distingue entre el fin de consumación (fin perfecto) y fin de consunción (fin imperfecto). Así escribe: "Se habla de fin que consume y de fin que perfecciona. Ciertamente entendemos cosas distintas cuando oímos decir: se ha acabado el alimento que estábamos comiendo, o cuando oímos: se ha acabado el vestido que estábamos tejiendo; en los dos casos oímos que se ha acabado (*finitum est*), pero del alimento entendemos que ya no existe, mientras que del vestido entendemos que ha quedado consumado, completamente hecho"[30].

---

[30] Agustín de Hipona, *In Psal. 54,* nº 1; ML, 36, 628.

Ahora bien, el fin en cuanto se toma como una de las divisiones del bien es precisamente el fin de consumación (fin perfecto). San Agustín dice en otro lugar: "Hablamos del fin en cuanto que es bien, no cuando nos referimos a lo que se consume y ya no existe, sino cuando nos referimos a lo que se perfecciona y llega a su plenitud"[31].

Pero todavía hay otra distinción que hacer en el fin entendido como bien, a saber, el fin de adquisición o de consecución (*finis adquisitionis*) *y* el fin de comunicación o de entrega (*finis dationis*). Esta distinción corresponde a los dos tipos de actividad voluntaria que pueden realizarse: aquella con la que se trata de adquirir algo que a uno le falta, y aquella con la que se pretende comunicar algo que uno posee[32]. Los seres imperfectos (y el hombre entre ellos) se mueven más por la adquisición de lo que les falta que por la comunicación de lo que poseen. Sin embargo, la inclinación a dar es propia de todo el que posee alguna perfección o algún bien, pues el bien es difusivo de suyo[33].

Por lo demás, el fin, entendido de cualquiera de estas dos maneras, se divide en último y no último (intermedio –remoto o próximo–). El fin último es en realidad el fin sin más. Esa expresión es un pleonasmo, como si dijéramos fin final. En cambio, el fin intermedio es en realidad una mezcla de fin y de aquello que se ordena al fin. Eso que se ordena al fin es un medio en el caso del fin de adquisición, y es una copia o una semejanza en el caso del fin de comunicación.

Además, el fin también se divide (o mejor, se compone) en: fin objetivo, que es aquella realidad que constituye el fin mismo, y el fin subjetivo, que es la posesión por parte de un sujeto del fin objetivo (si se trata de fin de adquisición), o la comunicación por parte del sujeto del bien o del fin que se posee (si se trata del fin de comunicación). Las dos cosas, en efecto, son necesarias para el fin entendido de una manera completa: sin el fin objetivo no hay posible posesión del mismo ni posible comunicación, o sea, que el fin subjetivo no basta, y por su parte, el fin objetivo solo, definitivamente alejado de su posesión por parte del sujeto que tiende a él, o encerrado en sí y no comunicado por parte del sujeto que trata de difundirlo, tampoco sería propiamente hablando un fin; el fin objetivo solo tampoco basta.

La división del bien en fin (de adquisición o de comunicación) y aquello que se ordena al fin (medios o copias) es la que sirve de fundamento para dividir los actos elícitos de la voluntad, ya que, como se ha dicho, el bien es

31 Agustín de Hipona, *De civitate Dei,* Lib. XIX, cap. 1, nº 1; ML, 41, 621.

32 Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q19 a2.

33 Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I q44 a4 ad1.

el objeto de la voluntad. Por eso hay unos de estos actos que versan sobre el fin, y otros que versan sobre aquello que se ordena al fin. Los actos que versan sobre el fin son tres: la simple volición, la intención y la fruición, y los actos que versan sobre aquello que se ordena al fin son otros tres: el consentimiento, la elección y el uso activo. Veámoslos por separado.

La *simple volición* se llama así porque es el acto primero, y por consiguiente más simple, de la voluntad. Hay que advertir que con la palabra "volición" se designa, en sentido amplio, cualquier acto de la voluntad, como con la palabra "intelección" se designa cualquier acto del entendimiento. Pero cuando se trata del acto primero de la voluntad, al que no precede ningún otro en su mismo orden, es decir, en el orden de lo voluntario, y por consiguiente carece de toda complejidad, parece perfectamente fundado que se le llame "simple volición".

El objeto de la simple volición es el fin en sí mismo considerado y en tanto que tal, prescindiendo de que se encuentre presente o de que se halle ausente. Los medios y las copias (participaciones, semejanzas) no pueden ser queridos más que en orden al fin y, por consiguiente, son secundariamente queridos; pero la simple volición es el acto primero de la voluntad. Luego versa sobre el fin. También hay que decir que la simple volición solamente se refiere al fin de adquisición, pues en un primer momento es mucho más lo que nos falta que lo que tenemos, y por ello la tendencia a adquirir lo que nos falta es anterior a la inclinación a comunicar lo que poseemos. Por lo demás, la simple volición puede versar sobre el fin último, y entonces se trata del acto absolutamente primero de la voluntad, o puede versar sobre un fin intermedio, y entonces se trata de un acto de la voluntad que es primero de una manera relativa, es decir, primero en un determinado orden o serie de actos.

Por otra parte, la simple volición también tiene sus causas (no dentro del orden de la voluntad, pero sí fuera de ese orden), ya que la voluntad no es una causa incausada. Estas causas son de dos tipos: unas que mueven en el orden de la especificación, y otras que lo hacen en el orden del ejercicio. En el orden de la especificación (o determinación del objeto) la simple volición es causada por el entendimiento, que es el que presenta a la voluntad el bien o el fin, y también por los apetitos sensitivos en tanto que su disposición es asimismo presentada por el entendimiento. En el orden del ejercicio (o uso del acto) la simple volición sólo puede ser causada de manera absoluta por Dios, que es el autor de la misma voluntad[34].

---

[34] La doctrina expuesta aquí sobre la simple volición se apoya sobre todo en los siguientes textos de Santo Tomás: *STh,* I-II q8 a2; *STh,* I-II q9 a1; *STh,* I-II q9 a2; *STh,* I-II q9 a6.

El nombre de *fruición* proviene de la palabra latina *fruitio*, que a su vez deriva de *fructus*. Por eso, así como el fruto es lo último y los más perfecto o completo en una actividad, así también la fruición es lo último y lo más completo en los actos de la voluntad. La fruición se refiere al fin (sobre todo de adquisición) y precisamente en cuanto está presente o es poseído. Comporta esencialmente el descanso y complacencia en el fin. La fruición puede ser perfecta o imperfecta, y esto en un triple aspecto: *a*) en relación con el sujeto; *b*) en relación con el objeto, y *c*) en referencia al modo de posesión. Así, el descanso y complacencia del apetito intelectual (la voluntad) es la fruición perfecta, mientras que el descanso y deleite del apetito sensitivo es la fruición imperfecta. En relación con el objeto, es perfecta la fruición que se refiere al último fin absoluto, mientras que es imperfecta la que se refiere a un fin sólo relativamente último, o último en un determinado orden. Finalmente, por respecto al modo de alcanzar el fin, es perfecta la fruición que entraña una posesión real y acabada del fin, mientras que es imperfecta la que sólo comporta una posesión intencional o en esperanza fundada. Resumiendo, pues, todos estos aspectos diremos que la fruición perfecta es el descanso y complacencia de la voluntad en el fin absolutamente último realmente poseído[35].

El nombre de *intención* procede de la palabra latina *intentio*, y ésta a su vez de *in* y *tendere*. Por una parte, pues, significa tendencia o impulso, y por otra cierta distancia y relación entre el principio del impulso y el término de él. La intención se aplica en primer lugar al orden psicológico y en segundo lugar y de una manera traslaticia al orden metafísico y concretamente al orden de la causalidad extrínseca (eficiente y final). Dentro del orden psicológico la intención se aplica más propiamente al orden apetitivo (intelectual y sensitivo) que al orden cognoscitivo (también intelectual y sensitivo). De todos modos es muy frecuente, en el lenguaje escolástico, llamar intención al acto del entendimiento y también al objeto de dicho acto. Aquí tomamos la intención en su sentido más propio, y entonces designa el acto de la voluntad que tiene por objeto el fin (tanto de adquisición como de comunicación) precisamente en cuanto no poseído o no comunicado. Como quiera que la intención entraña un impulso de la voluntad, pero también una dirección al fin a través de aquello que se ordena al fin, por eso es un acto de la voluntad y del entendimiento a la vez; de la voluntad de manera principal y propiamente elicitiva, y del entendimiento (y precisamente del entendimiento práctico) de manera secundaria y directiva. Por lo demás, la intención no es solamente del fin último, sino también de los fines intermedios.

---

35 Cfr. Tomás de Aquino, *STh*, I-II q11 a2; *STh*, I-II q11 a3; *STh*, I-II q11 a4.

Esto no obstante la intención del fin último es más perfecta que la intención de los otros fines[36].

Después de haber considerado los actos de la voluntad que tienen por objeto el fin, tenemos que pasar a la consideración de aquellos otros que tienen por objeto a lo que se ordena al fin, ya sean medios (bienes útiles para alcanzar el fin), ya sean copias (participaciones o difusiones del fin que se comunica). Estos actos son tres, como se señaló más atrás: el consentimiento, la elección y el uso activo, a los cuales hay que añadir el consejo y el imperio que, aunque son actos del entendimiento, están en íntima relación con los actos de la voluntad aquí señalados.

De la intención del fin hay que pasar a la elección de aquello que se ordena al fin, y a la ulterior ejecución o uso de ello. Pero este paso requiere previamente el consejo y el consentimiento. El *consejo* (del latín *consilium*, y éste de *consulo* =pensar, deliberar) es un acto del entendimiento en orden a la voluntad. Concretamente se trata de una cierta deliberación o inquisición llevada a cabo por la razón práctica acerca de los medios más aptos para conseguir el fin de adquisición intentado, o acerca de las copias (semejanzas o participaciones) más idóneas para difundir el fin de comunicación asimismo intentado. El consejo propiamente hablando no entraña solamente la deliberación o inquisición, sino también la sentencia o conclusión de dicha deliberación. Y versa sobre aquellas cosas ordenadas al fin que son hacederas o practicables por el sujeto deliberante; no sobre las que están fuera de su alcance o son imposibles para él. Además, se refiere principalmente a los asuntos importantes y poco frecuentes; no a los de poca monta y muy trillados. La facultad que lleva a cabo esa deliberación y esa sentencia (el consejo, como hemos dicho, abarca las dos) es el entendimiento humano, pero no en cuanto entendimiento (en cuanto conoce intuitivamente), sino en cuanto razón (en cuanto conoce discursivamente), y no en cuanto razón especulativa (en cuanto conoce sin más), sino en cuanto razón práctica (en cuanto que dirige la acción)[37].

Tras el consejo viene el *consentimiento.* Consentir (de *cum-sentire*) significa adherirse a lo que otro siente o sentencia. Así el consentimiento es el acto de la voluntad que se adhiere a lo propuesto o sentenciado por la razón práctica mediante el acto del consejo. Es acto propio de la voluntad, que presupone empero un acto del entendimiento. Por lo demás, el consentimiento, lo mismo que el consejo, versa sobre aquello que se ordena al fin, nunca sobre el fin como tal, y sobre lo que es agible y posible para el que

---

[36] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I-II q12 a1; *STh,* I-II q12 a1 ad3; *STh,* I-II q12 a2.

[37] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I-II q14 a1; *STh,* I-II q14 a2; *STh,* I-II q14 a3; *STh,* I-II q14 a4.

consiente. Pero con una particularidad: que versa sobre la bondad positiva y absoluta de los medios o de las copias o participaciones propuestos por el consejo; no sobre la mayor o menor utilidad o conveniencia de cada uno de ellos (de los medios o de las copias). En esto precisamente se distingue el consentimiento de la elección, de la que vamos a ocuparnos dentro de un momento. La elección se refiere a los medios o las copias comparativamente considerados, a su mayor o menor utilidad o conveniencia, mientras que el consentimiento se refiere a ellos absolutamente considerados, en la bondad que tienen en sí mismos. Por eso se necesitan también dos tipos de consejo: uno absoluto, que valora lo bueno que cada medio o cada copia tienen de suyo, y que termina con el consentimiento; y otro comparativo, que pondera la mayor o menor utilidad o conveniencia de cada medio o de cada copia respecto de los otros, y que termina con la elección[38].

La palabra *elección* viene de *eligere, y* ésta a su vez de *e-legere* (=tomar de entre varios, escoger). Significa, pues, el acto de preferir a uno entre varios, y concretamente el acto de escoger un medio de los varios que se presentan para alcanzar un fin de adquisición, o de escoger una copia entre varias que se presentan como convenientes para difundir un fin de comunicación. Esencialmente se trata de un acto de la voluntad que presupone otro acto del entendimiento. El acto del entendimiento, o mejor de la razón práctica, que aquí se presupone, es el consejo comparativo: el discernimiento en que aparece un medio o una copia como mejores o más aptos que los otros medios o copias, que también se consideran, para lograr el fin intentado (ya sea de adquisición, ya sea de comunicación). Pero la elección es algo más que esta mera comparación de los medios o de las copias, pues entraña también la aceptación del medio o de la copia que se consideran mejores aquí y ahora; y como ese medio o copia son algún bien, y el bien es el objeto de la voluntad, el acto de adherirse a él es un acto de la voluntad; la elección es un acto de la voluntad. Por lo demás, en la elección es donde radica propiamente la libertad psicológica o el libre albedrío.

Casi no es necesario decir que el objeto de la elección consiste siempre en algo que se ordena al fin (un medio o una copia) y nunca en el fin en su razón formal de fin. Si alguna vez el fin fuera objeto de elección, ya no se consideraría como fin (entiéndase como fin último), sino como algo que se ordena al fin como tal, es decir, al fin último. Por lo demás, los medios o las copias de que aquí se trata siempre han de ser hacederos o agibles para el

---

[38] Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I-II q15 a3 ad3.

sujeto que los elige; los que no lo son no pueden ser objeto de elección, sino de una volición, imperfecta que recibe el nombre de "veleidad"[39].

La elección consiste en la aceptación del último juicio práctico de la razón en el que termina el consejo comparativo: pero esto todavía es insuficiente para la acción: el medio o la copia elegidos tienen aun que ser ejecutados. Esta ejecución o es realizada por la voluntad misma, o por cualquier otra facultad humana movida por la voluntad. El acto de la voluntad, que ejecuta o que mueve a la ejecución se le llama uso *activo*, y al movimiento de las otras facultades impulsadas por la voluntad, uso *pasivo*. Aquí vamos a considerar solamente el uso activo, pues el uso pasivo se integra en la acción humana como una mera consecuencia de aquél.

El uso activo requiere otro acto del entendimiento que se llama *imperio* (de *in-parare* =disponer u ordenar eficazmente, imponer orden). No se debe confundir el imperio con el consejo comparativo ni con el último juicio práctico en que dicho consejo termina; porque ese consejo y ese juicio práctico presentan a lo elegido como aceptable y preferible; pero el imperio lo presenta como aplicable y ejecutable, o mejor, como que se ha de aplicar y ejecutar. Entre la elección y la ejecución, por lo demás, media un intervalo que, a veces, puede ser largo, y con frecuencia surgen dificultades nuevas que es preciso afrontar: como le ocurre al que resuelve hoy hacer algo que habrá de ejecutar mañana. El imperio interviene aquí para mantener firme la resolución tomada y salir al paso de esos nuevos obstáculos. El imperio es un acto de la razón práctica que presupone otro acto de la voluntad. Porque el imperio entraña dos cosas: una ordenación o dirección y un impulso; lo primero corresponde al entendimiento, y lo segundo a la voluntad. Sin embargo, lo que constituye esencialmente el imperio es la dirección de la razón; el impulso es algo anterior y presupuesto. Así, pues, el imperio es obra de la razón práctica, y en su uso inmediato y como intuitivo (lo que sería mejor llamar entendimiento práctico), sino en su uso mediato o discursivo. En realidad, el imperio es el juicio práctico ("hay que hacer esto aquí y ahora") en que termina un razonamiento práctico más o menos largo[40].

El *uso activo* de la voluntad consiste en la aplicación efectiva o en la ejecución de lo elegido e imperado en orden a la consecución o comunicación del fin intentado. La palabra *uso* parece traducir la griega *chresis* (=*uso*), y ésta proviene de *cheir* (=mano). La mano, en efecto, es como el instrumento de todos los instrumentos y la que ejecuta casi todas nuestras operaciones externas. De aquí viene el sentido primario del uso, que luego se aplica a las

---

39 Cfr. Tomás de Aquino, *STh*, I-II q13 a1; *STh*, I-II q13 a3; *STh*, I-II q13 a4; *STh*, I-II q13 a5; *STh*, I-II q13 a6.

40 Cfr. Tomás de Aquino, *STh*, I-II q17 a1; *STh*, I-II q17 a3 ad1.

facultades internas y especialmente a la voluntad que mueve en el orden del ejercicio a todas las facultades humanas, tanto internas como externas. El uso activo es la acción humana en su sentido más estricto; es la verdadera *praxis* humana. Porque los actos de nuestra voluntad que tienen por objeto el fin como fin (sobre todo el fin último), más que puestos por nosotros, nos vienen impuestos por la naturaleza, y por eso corresponden más bien a la voluntad considerada como naturaleza (*voluntas ut natura*); mientras que los actos que tienen por objeto aquello que se ordena al fin (los medios y las copias) están más en nuestro poder, y pertenecen a la voluntad en cuanto libre (*voluntas ut ratio*). Y de estos actos, el consentimiento se ordena a la elección, y la elección al uso activo. En éste, pues, es donde culmina la acción humana en cuanto humana o propia del hombre, es decir, en cuanto agente racional y libre[41].

Por lo demás, al uso activo de la voluntad corresponde el *uso pasivo* de las demás potencias humanas, bien internas, como el entendimiento, los sentidos internos y los apetitos sensitivos, bien externas, como las potencias motoras. Todas esas facultades reciben el influjo de la voluntad al que obedecen, y participan así de la voluntariedad del acto voluntario. Es decir, que los actos de dichas facultades llegan a ser voluntarios por participación, y esto es lo que permite dividir los actos voluntarios en elícitos e imperados, como señalamos más atrás.

Con todo, esto no nos debe hacer olvidar que el uso activo de la voluntad puede a veces agotarse en sí mismo o no prolongarse en el uso pasivo de otras potencias. En efecto, el querer humano (la *praxis*) puede ser o simplemente querer (como cuando se quiere sin más a una persona) o querer hacer esto o lo otro; y sólo en este último caso ese querer o uso activo se prolonga en el uso pasivo correspondiente a las potencias que llevarán a cabo ese hacer. Esto sin tener en cuenta que, por el poder reflexivo de la voluntad, puede ésta volver sobre sus propios actos, y así se puede querer elegir o elegir querer, e incluso querer querer, y lo mismo ocurre con el consentimiento. Santo Tomás escribe a este respecto: “La elección precede al uso si se refieren a lo mismo, pero nada impide que el uso de una cosa preceda a la elección de otra. Además, como los actos de la voluntad pueden reflectir sobre sí mismos, en cualquier acto de la voluntad pueden encontrarse el consentimiento, la elección y el uso, pues la voluntad consistente en elegir y consiente en consentir, y usa de sí misma para consentir y para elegir”[42].

Para terminar este apartado conviene advertir finalmente que los actos prerequeridos para el uso activo, tanto de la misma voluntad (intención, con-

41 Cfr. Tomás de Aquino, *STh,* I-II q16 a4.

42 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q16 a4 ad3.

sentimiento, elección) como del entendimiento (conocimiento del fin como fin, consejo absoluto, consejo comparativo, imperio) pertenecen también de alguna manera a la acción humana. Esos actos están esencialmente orientados a la *praxis* y reciben de ella todo su sentido. Diríamos que están integrados en la *praxis*, de la que son en cierto modo elementos o momentos previos. Por tanto, son *praxis* en sentido lato.

5. La libertad

Hemos dicho páginas atrás que la libertad psicológica o el libre albedrío radica precisamente en el acto de la elección; conviene, sin embargo, demorarse un poco en este asunto por su importancia en orden a una cabal inteligencia de la acción humana. Ésta, en efecto, nos aparece como racional y libre; pero ¿qué es la libertad?

En el orden psicológico en el que estamos colocados, la libertad comporta estas tres cosas, escalonadamente además: ausencia de coacción, determinación de los actos de la voluntad, y dominio o soberanía actual sobre dichos actos.

En primer lugar, ausencia de coacción externa o de violencia. La coacción física o la violencia se puede ejercer sobre los actos externos del hombre, pero no sobre sus actos internos. Ya vimos que el querer humano puede ser: o puramente querer, o querer hacer esto o lo otro, y en el hacer que prolonga el querer cabe la coacción, al menos en el hacer que se manifiesta exteriormente, pero no cabe la coacción en el querer mismo. Porque aquí no se trata de la coacción moral que se ejerce a través del conocimiento, presentando éste o aquel motivo (este premio, o aquella amenaza), ya que esta coacción no destruye la libertad, aunque indudablemente la condiciona. La coacción que aquí se excluye es la física, la que se ejerce mediante una compulsión real, colocada en el orden de la causalidad eficiente. Esta coacción no cabe, en efecto, que se ejerza sobre los actos mismos de la voluntad, sobre el propio querer humano. Y así se cumple la primera condición para la libertad humana.

La segunda estriba en la indeterminación de los actos de la voluntad. Esta indeterminación es de dos tipos: en cuanto al contenido objetivo de los actos (orden de la especificación) y en cuanto a la ejecución de los mismos (orden del ejercicio). En cuanto a su contenido, los actos de la voluntad están indeterminados cuando versan sobre bienes particulares, que no agotan la amplitud del objeto formal de la misma voluntad, que es el bien sin más o sin restricción alguna. En este sentido, sólo el acto de la intención del fin último

de toda la vida humana, o sea, la intención de la felicidad absoluta del hombre, está rigurosamente determinado en su contenido, y por ello dicho acto de intención no es libre, sino necesario. Sin embargo, por lo que hace a la ejecución de los actos de la voluntad, la indeterminación es completa, porque cada acto es un bien particular que puede ser reflexivamente querido o no querido, incluso el mismo acto de intención de la felicidad absoluta. Es verdad que no es posible dejar de querer la felicidad si se piensa en ella, pero es perfectamente posible no querer pensar en la felicidad. Así, por este rodeo, la misma intención de la felicidad puede ser objeto de elección y, por tanto, libre.

Esta segunda condición de la indeterminación de la voluntad, con ser tan importante, no es sin embargo la más decisiva para que se dé la libertad. La condición verdaderamente esencial es la última de las tres señaladas: el dominio de los propios actos.

La voluntad, en efecto, domina sus actos, o si se quiere mejor, el hombre, a través del entendimiento y de la voluntad, domina los actos de ésta. Dominar los actos quiere decir aquí que el hombre los tiene en su poder, y esto no sólo antes de realizarlos (es decir, tiene la potestad de realizarlos o de no realizarlos), sino en el momento mismo de su ejecución: el hombre quiere porque quiere. Y esto se logra precisamente en el acto de la elección, en la cual el hombre sigue el dictamen último de la razón práctica (tras el consejo comparativo), pero de suerte que ese dictamen es último precisamente por decisión de la voluntad.

El poder reflexivo corresponde al hombre por su entendimiento y por su voluntad, porque puede el hombre entender su propio entender y también querer su propio querer. Y así como el hombre, cuando entiende su entender o juzga de su propio juicio, tiene en su poder o bajo su dominio ese juicio sobre el que juzga, así también el hombre, cuando quiere su propio querer o elige su querer, tiene en su mano o bajo su control dicho querer, lo domina. Ahora habría que añadir que el poder reflexivo de la voluntad se funda en el poder reflexivo de la razón, y por eso la raíz de la libertad está en la razón. Oigamos a Santo Tomás:

> “El apetito sigue al último juicio práctico. Pero si el juicio de la potencia cognoscitiva no está en poder del que juzga, sino que le es impuesto por otro, tampoco estará en su potestad el acto del apetito. Mas el juicio esta en la potestad del que juzga en tanto que puede juzgar de su propio juicio, pues de aquello que esta en nuestro poder podemos juzgar. Pero juzgar acerca del propio juicio es exclusivo de la razón que reflexione sobre su propio acto y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga y por

las que juzga. De donde la raíz entera de la libertad hay que ponerla en la razón"[43].

Y también:

"El hombre, por virtud de la razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de aquello que se ordena al fin, y la relación entre ellos, y así no sólo es causa de sus propias acciones, sino también de su propio juicio, y por eso tiene libre arbitrio, como si se dijera libre juicio acerca de lo que ha de hacer o no"[44].

Como decíamos, es el acto de la elección la sede de la libertad. Detengámonos un poco en ello. Ante todo hay que declarar de manera rotunda que la elección es un acto de la voluntad, aunque tenga concomitancias con otro u otros actos del entendimiento. He aquí un texto explícito de Tomás de Aquino al respecto: "La elección tiene en sí algo de la voluntad y algo de la razón. Mas si es acto propio de la voluntad o de la razón, Aristóteles lo deja dudoso, pues dice que la elección o es apetito intelectivo, o sea, apetito en orden al entendimiento, o es intelecto apetitivo, o sea, intelecto en orden al apetito. Pero lo primero es más verdadero, es decir, que es acto de la voluntad en orden a la razón. Que sea directamente acto de la voluntad se echa de ver por dos razones. Primera, que el objeto propio de la elección es aquello que se ordena al fin, lo cual pertenece a la razón del bien, que es el objeto de la voluntad, pues el bien se dice del fin, como honesto o deleitable, y de aquello que se ordena al fin, como útil. En segundo lugar, por razón del mismo acto, pues la elección es la última aceptación por la que se acepta hacer algo; lo que no es propio de la razón, sino de la voluntad. Cuantas veces la razón prefiere una cosa a otra, todavía no se prefiere hacer una cosa en vez de otra hasta que la voluntad se inclina hacia una más que hacia otra, pues la voluntad no sigue necesariamente a la razón. Sin embargo, la elección no es acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón, porque en la elección aparece lo que es propio de la razón, o sea, comparar una cosa con otra y preferir. Esto se encuentra en el acto de la voluntad por impresión de la razón, en cuanto que la misma razón propone a la voluntad algo no simplemente como útil, sino como más útil respecto del fin"[45].

De suerte que, estando íntimamente enlazados en la elección el entendimiento y la voluntad, el primero propone lo más útil o conveniente aquí y ahora, pero la voluntad tiene todavía que aceptarlo, e incluso el que aparezca

---

43 Tomás de Aquino, *De Ver*, q24 a2.

44 Tomás de Aquino, *De Ver*, q24 a1.

45 Tomás de Aquino, *De Ver*, q22 a15.

como más útil o conveniente se debe en gran parte y de manera decisiva a la disposición de la voluntad, que es la que pone término, propiamente hablando, al proceso de la deliberación.

Y no es que la voluntad invada el orden privativo del entendimiento, a quien corresponde ponderar y comparar los medios o las copias y preferir uno entre los demás. Lo que sucede es que la voluntad interviene aquí a título objetivo, es decir, presentando al entendimiento su propia disposición, que es lo verdaderamente decisivo a la hora de elegir. Por eso se puede decir que la voluntad sigue el último juicio práctico del entendimiento, pero que sea el último depende de la voluntad.

De aquí que, si bien es verdad que la voluntad nunca se opone al último juicio práctico del entendimiento, no es menos cierto que dicho juicio último tampoco puede oponerse a la voluntad. Lo explica así el Doctor Angélico: "El apetito sigue al conocimiento, pues el apetito es del bien propuesto por la potencia cognoscitiva. Y cuando no parece seguir al conocimiento, esto se debe a que no versan sobre lo mismo el apetito y el juicio del conocimiento, pues el apetito se refiere a lo particular operable, pero el juicio de la razón se refiere a veces a algo universal, que puede ser contrario al apetito. Pero el juicio acerca de este particular operable ahora, nunca puede ser contrario al apetito. El que quiere fornicar, aunque sepa en universal que el fornicar es malo, juzga sin embargo que para él y ahora es bueno el acto de la fornicación y lo elige bajo la razón del bien"[46].

Pero aun hay que considerar otro aspecto para terminar de esclarecer el mecanismo de la elección humana, sede de nuestra libertad. El apetito humano, como ya hemos dicho en alguna otra ocasión, es doble: sensitivo y racional; al primero corresponden las pasiones (los movimientos del apetito concupiscible o irascible), y al segundo corresponden los actos de la voluntad, entre los que se encuentra la elección. Y lo que hay que considerar ahora es hasta qué punto las pasiones influyen en la elección o si pueden llegar a impedirla u obstaculizarla de modo insuperable. En este punto nada mejor que dejar hablar al propio Santo Tomás: "La pasión del apetito sensitivo mueve a la voluntad del mismo modo que la voluntad es movida por el objeto, o sea, en cuanto el hombre, dispuesto de cierto modo por la pasión, juzga que algo es conveniente y bueno, lo que no juzgaría fuera de la pasión. Esta inmutación del hombre por la pasión acontece de dos modos. Primero, de suerte que la razón quede totalmente anulada, y entonces el hombre no tiene uso de la razón, como ocurre en aquellos que por la ira o la concupiscencia desatadas se vuelven furiosos o locos, o también por alguna perturbación corporal, pues dichas pasiones no se dan sin alguna alteración

---

[46] Tomás de Aquino, *De Ver*, q24 a2.

corporal. De tales hombres se ha de decir lo mismo que de los animales brutos, que siguen necesariamente el ímpetu de la pasión; en ellos no hay movimiento de la razón ni por tanto de la voluntad. Otras veces la razón no es absorbida totalmente por la pasión, sino que permanece libre el juicio de la razón, al menos en algún aspecto, y en estos casos permanece algo del movimiento de la voluntad. En tanto, pues, la razón permanece libre y no sujeta a la pasión en cuanto el movimiento de la voluntad, que permanece, no tiende necesariamente a lo que inclina la pasión. Y así, o el movimiento de la voluntad no está en el hombre, sino que solamente domina la pasión, o si se da el movimiento de la voluntad, no sigue éste necesariamente a la pasión"[47].

O sea, que en algunos casos la pasión puede impedir totalmente el uso de la razón y, por consiguiente, el movimiento voluntario, y cuando esto ocurre no puede hablarse en modo alguno de libertad; el hombre obra entonces como una cosa, como un animal. Pero en otras muchas ocasiones la pasión presente no anula el uso de la razón, y por consiguiente tampoco quita la libertad. Lo que es imposible es un movimiento voluntario y forzado: si es voluntario no es forzado, y si es forzado no es voluntario. La postura de Santo Tomás no puede ser más clara ni más fundada en la realidad, es decir, más verdadera. Véase también este otro texto: "Como quiera que en el hombre se dan dos naturalezas, la intelectual y la sensitiva, a veces el hombre se comporta de un modo uniforme según toda el alma, porque o la parte sensitiva se somete totalmente a la razón, como acontece con los virtuosos, o al contrario la razón es totalmente absorbida por las pasiones, como sucede en los locos. Pero otras veces, aunque la razón se vea obnubilada por la pasión queda algo de la razón libre, y en este caso alguien puede o rechazar totalmente la pasión o al menos no dejarse arrastrar por ella. En tal disposición, como el hombre según las diversas partes del alma está diversamente dispuesto, le parece una cosa según la razón y otra según la pasión"[48].

Por lo demás, aunque la pasión en un determinado momento domine totalmente a la razón y anule la voluntad, esta voluntad, pasado ese momento, vuelve a ser dueña de sus actos; lo que pone de relieve el Aquinate cuando resuelve la cuestión de si algún hombre en esta vida puede estar obstinado en el mal. Dice así en lo que atañe al dominio de las pasiones: "Por parte del libre albedrío la causa de la reversibilidad respecto al pecado o de la no reversibilidad hay que tomarla de aquello por lo que el hombre cae en el pecado. Como el apetito del bien está naturalmente inserto en toda criatura, nadie es inducido al pecado sino bajo el aspecto de un bien aparente. Así,

---

[47] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q10 a3.

[48] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q10 a3 ad2.

aunque el lujurioso sepa en universal que el fornicar es malo, sin embargo cuando consiente en la fornicación, estima que ésta es un bien para él en este momento. En esta estimación hay que ponderar tres cosas. La primera es el mismo ímpetu de la pasión, por ejemplo, de la concupiscencia o de la ira, por el cual se perturba el juicio de la razón para que no juzgue en acto en particular lo que sostiene el hábito en universal, sino que siga la inclinación de la pasión y consienta en aquello a lo que tiende la pasión como bueno por sí. Contra esto primero el libre arbitrio tiene un remedio para poder dejar el pecado. Pues el hombre en el que está el ímpetu de la pasión tiene una recta estimación acerca del fin, que es como el principio en las cosas operables, según dice Aristóteles. Luego así como el hombre por el verdadero conocimiento que tiene de los principios puede rechazar los errores en los que incurra acerca de las conclusiones, así por estar rectamente dispuesto acerca del fin puede rechazar el ímpetu contrario de todas las pasiones"[49]. Todo esto tendrá que tenerse muy en cuenta a la hora de hablar de las virtudes propias de los apetitos sensitivos, a saber, la fortaleza y la templanza.

De lo dicho hasta ahora es fácil deducir que no está asegurado el buen uso de la libertad: todos tenemos experiencia de las ocasiones en que hemos usado mal de ella. En gran medida, obrar bien quiere decir obrar por lo que la inteligencia me presenta como bueno, por encima de las pasiones: la libertad moral consiste en la educación de las tendencias naturales. De manera elemental podemos describir la libertad moral como la capacidad de querer realmente bienes arduos, difíciles de conseguir a través de un esfuerzo: lo que vulgarmente se llama "fuerza de voluntad", o lo que es lo mismo, la fuerza moral para llevarlos a cabo. ¿Por qué se llama libertad? Porque para querer realmente bienes arduos es preciso ser capaz de superar obstáculos e inclinaciones orientadas a la satisfacción sensible que es agradable. Es libertad porque supone autodominio y no ser esclavo de esas tendencias.

Las inclinaciones naturales no son de suyo perversas, pero buena parte del pensamiento moderno ignora el hecho de la caída original del hombre que origina la debilidad del entendimiento y la voluntad. Es más, hay una tendencia a exaltar lo placentero y natural como una fuerza vital que no ha de ser reprimida (Freud, Nietzsche, etc.). La experiencia nos muestra que, por desgracia, no todo lo que "surge" espontáneamente del sujeto es realmente bueno para mi felicidad. Lo cierto es que toda persona humana tiene experiencia de la disarmonía interior entre lo que apetece y lo que es realmente valioso. "Me doy cuenta de lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor" afirmaba Ovidio. La virtud (que se sigue de la libertad moral) me hace posible secundar lo que quiero, es decir, lo mejor. La virtud supone la supe-

---

49 Tomás de Aquino, *De Ver*, q24 a10.

ración de esa disarmonía interior a través del esfuerzo voluntario hacia el bien verdadero captado por la razón práctica. La virtud supone una armonía costosa de las pasiones pero es también una facilidad para hacer buen uso de la libertad. Con la repetición de acciones, la libertad se fortalece para obrar el bien con mayor facilidad. La virtud supone una ampliación o incremento de la libertad porque me capacita para hacer más cosas, de modo más fácil y deleitable. Por otra parte, los vicios debilitan esa capacidad, y por eso se puede decir que ganar o perder libertad (moral) depende del uso que se le dé. Se enriquece y agranda con las acciones buenas que configuran una virtud estable. Se empobrece y debilita con acciones negativas que configuran un vicio.

Como apunta Millán-Puelles, la libertad moral es una especie de autodominio adquirido que cuenta con dos vertientes: el dominio de las pasiones (del que hemos tratado hasta ahora) y la elevación al bien común. "En el hombre (al contrario del animal infrahumano) el exclusivo atenimiento al bien propio constituye una efectiva esclavitud porque la voluntad humana, en la que está presupuesta la razón, tiene una libertad trascendental que le da la capacidad para elevarse desde el bien privado al bien común y para integrar, no para negar, en el segundo el primero, instalando así a éste en un nivel superior al que necesariamente le compete en el animal infrahumano"[50]. En otras palabras, el autodominio de los instintos (que por definición se encaminan al bien subjetivo) me hace posible la apertura al bien común: nos encontramos entonces en el umbral de la libertad social.

6. El amor

Para completar el estudio de la acción humana es preciso extenderse un poco en la explicación del amor, tan ligado a ella y aun idéntico a ella en algunos casos.

El "amor" en el hombre es, en primer lugar, una de las pasiones del apetito sensitivo, y más concretamente del concupiscible. Es justamente la primera de dichas pasiones, y se caracteriza porque versa acerca de un bien sensible considerado en sí mismo, es decir, independientemente de que tal bien se halle ausente o se encuentre presente y sea poseído. Por eso es como la raíz del "deseo", que versa sobre un bien sensible ausente, y del "gozo", que tiene por objeto a un bien sensible presente y poseído. En tanto que pasión, el amor comporta siempre una cierta transmutación corporal (y de

---

[50] A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, p. 197.

aquí el nombre propio de pasión) y, como hemos dicho, tiene siempre por objeto algún bien sensible o material. Ahora bien, el amor humano no se limita al orden sensible, y por eso hay que admitir también en nosotros un amor racional, que ya no es pasión en sentido propio, y que radica en la voluntad. Todavía cabe aquí distinguir: el amor que se identifica con la "simple volición", que es el acto primero de la voluntad, y el amor que es objeto de una elección precedente, y que por eso se llama "dilección" o "predilección". En el primer caso se trata del acto de la voluntad que versa sobre el bien sin más (o sobre el fin en sí mismo) y por ello es necesario y no libre. Así entendido, se puede establecer un paralelismo entre el amor racional y el amor sensible, en contraste con la "intención" y el "deseo", por un lado, y la "fruición" y el "gozo", por otro. En efecto, lo que es el deseo en el orden sensible es la intención acerca del fin de adquisición en el racional, y lo que es el gozo en el orden sensible es la fruición también acerca del fin de adquisición en el racional. Por eso, lo que es el amor en el orden sensible es la simple volición en el racional. Pero, como se ha dicho, no es ésta la única manera de entender el amor racional. Está también la dilección y aún se puede decir que ésta es amor racional en sentido más pleno. Santo Tomás escribe: "La dilección añade sobre el amor una elección precedente, como su nombre indica; por lo cual la dilección no se encuentra en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad, y únicamente en la naturaleza racional"[51].

Ahora bien, este amor propiamente racional que es la dilección puede presentar dos formas esencialmente distintas, a saber: el amor "de dominio" y el amor "de comunión". Veamos el sentido de esta división en un famoso texto de Santo Tomás, que reza así: "Dice Aristóteles que amar es querer el bien para alguien, y siendo esto así, el movimiento del amor tiene dos términos: el bien que se quiere para alguien, ya sea uno mismo, ya otra persona, y ese alguien para quien se quiere el bien. Al susodicho bien se le tiene amor de concupiscencia (o de dominio), mientras que a la persona para quien se quiere ese bien se le tiene amor de amistad (o de comunión). Por lo demás, esta división es análoga o con orden de prioridad y posteridad. Pues lo que se ama con amor de amistad es amado de manera absoluta y directa, mientras que lo que se ama con amor de concupiscencia es amado de manera relativa e indirecta, es decir, en orden a otro. El ente propiamente dicho es lo que existe en sí, es decir, la sustancia, mientras que el ente en sentido impropio es lo que existe en otro, o sea, el accidente. De parecida manera, el bien, que se identifica con el ente, si se toma en sentido propio, es lo que tiene en sí mismo la bondad, y si se toma impropiamente es lo que tiene la bondad en

---

[51] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q26 a3.

otro. En consecuencia, el amor por el que se ama algo que es en sí mismo bueno es amor en sentido pleno; pero el amor con que se ama algo que sólo es bueno en orden a otro es amor en sentido deficiente y derivado”[52].

Es decir, que el amor de amistad (o de comunión) va hacia su término –en todo caso una persona– estimándolo como un bien sustantivo o en sí, como algo de suyo valioso y de suyo amable; capaz, por tanto, de finalizar de un modo definitivo el impulso amoroso, mientras que el amor de concupiscencia (o de dominio) se dirige a su término –siempre una cosa– estimándolo como un bien adjetivo o relativo, como algo que sólo es amable por referencia a otro –a una persona– capaz de poseerlo o disfrutarlo. Dicho de otra manera: se ama a las personas por sí mismas, por el valor que en sí mismas tienen, y éste es el amor de comunión; pero a las cosas se las ama en orden a alguna persona –que puede ser la misma que ama u otra–, y éste es el amor de dominio. Por lo demás, resulta claro que el amor de persona es amor en sentido más pleno y perfecto que el amor de cosa. Aquél se dirige a un término más noble y elevado, que es valorado por sí mismo; éste se orienta a un término más bajo, que no es estimado por sí mismo, sino en orden a otro. Desde otro punto de vista, el amor de persona es más perfecto porque procede de una fuente más perfecta: la inclinación a comunicar nuestros propios bienes (la tendencia al fin de comunicación); mientras que el amor de cosa tiene su origen en la inclinación a adquirir lo que nos falta (la tendencia al fin de adquisición).

La distinción entre persona y cosa, que es la base de la división del amor que acaba de hacerse, hay que entenderla como la distinción que hay entre la sustancia espiritual y todo lo demás. En este “todo lo demás” entran, por supuesto, las sustancias corpóreas, pero también los accidentes, tanto de la sustancia corpórea como de la misma sustancia espiritual. Así, por ejemplo, la “ciencia” es una cosa, y una cosa es también la “virtud”, que son accidentes de la sustancia espiritual. Por descontado, también son cosas las sustancias corpóreas, tanto las inanimadas (una piedra) como las animadas (una planta, un animal), y también, según hemos dicho, los accidentes de estas sustancias (la cantidad, la cualidad, etc.).

Desde el punto de vista del bien, esa distinción entre persona y cosa no coincide exactamente con la división en fin y aquello que se refiere al fin. Y es que aquí hay que recordar antes que nada la distinción entre el fin de adquisición y el fin de comunicación, haciendo todavía una nueva distinción en este segundo miembro: el fin que se comunica y el fin al que algo se comunica. La persona es fin, aunque no necesariamente fin último, y es fin de comunicación en las dos dimensiones señaladas: fin que se comunica

---

52 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q26 a4.

(que es la propia persona que ama) y fin al que algo se comunica (que es la persona a la que se ama). Como, por otra parte, lo que no es fin en sentido pleno (es decir, fin último) es necesariamente algo que se ordena al fin, la persona creada tiene que ser algo que se ordena al fin, pero no un medio (porque no pertenece al plano del fin de adquisición); sino una copia o participación de la persona increada, divina. Por su parte, las cosas, todas las cosas, están ordenadas a las personas, bien como medios, bien como participaciones y difusiones de la propia bondad o perfección de las personas. Por eso el amor de cosa puede estar en la línea del fin de adquisición; pero el amor de persona se mueve siempre, de suyo, en la línea del fin de comunicación. Constituye, por tanto, una aberración en el amor, el amar a las personas como si fueran medios para conseguir un fin o en general amarlas como si fueran meras cosas.

Con las aclaraciones hechas hace un momento también se comprende que las personas puedan ser objeto de dilección o predilección, es decir, objeto de amor que nace de una elección precedente. Es verdad que toda persona es fin (especialmente en relación con las cosas), pero no toda persona es fin último, y sólo el fin último es el que se quiere necesariamente, sin posibilidad de elección. Por otro lado, la única persona que es fin último es la Persona divina, Dios mismo, pero aún en este caso hay que precisar, porque lo que el hombre quiere necesariamente (y como fin de adquisición) es la felicidad que es su último fin, y precisamente bajo la razón de felicidad –el bien más alto y que sacia plenamente nuestros anhelos–; por eso cualquier concreción de la felicidad en éste o en aquel bien, ya no se quiere necesariamente, sino libremente, y por tanto puede ser objeto de elección. Esto ocurre, por supuesto, cuando concretamos la felicidad en Dios o en la Persona divina. Por eso, también respecto de Dios cabe la dilección humana.

Que a la persona, cualquiera que ella sea, se le debe un amor de comunión o de entrega (propio del fin de comunicación en su doble sentido) se echa de ver en que el propio amor de persona tiene razón de don, más aún de primer don. Santo Tomás escribe: “propiamente hablando, un don es una entrega desinteresada, una donación que se hace sin intención de retribución. Y así el concepto de don entraña la gratuidad en la entrega. Pero la razón de esta gratuidad es el amor. En efecto, si damos gratis algo a una persona es porque la queremos bien. Luego el primer don que le hacemos es el amor por el cual la queremos bien. Y así es manifiesto que el amor es el don primero”[53].

Por eso el amor de persona es ante todo un mero querer, un acto de *praxis* o de uso activo que se agota en sí mismo. En presencia de la persona que

---

[53] Tomás de Aquino, *STh,* I q38 a2.

ha sido elegida como objeto de nuestro amor la voluntad se dispara en un acto de aceptación incondicionada, que es ese puro querer de que hablamos. Después vendrá un querer hacer algo por dicha persona: en primer lugar manifestarle nuestro amor; después enriquecerla con todos los dones que ese en nuestra mano otorgarle, y finalmente unirse lo más posible a ella en intima convivencia. Pero la raíz de todo ese hacer posterior es aquel querer puro y simple que podría expresarse con estas palabras: ¡qué bueno es que tú existas! Con toda razón ha podido escribir Tomás de Aquino: "Cualquier amigo verdadero quiere para su amigo: primero, que exista y viva; segundo todos los bienes; tercero, el hacerle bien; cuarto, el deleitarse con su convivencia, y finalmente el compartir con él sus alegrías y tristezas, viviendo con él en un solo corazón"[54].

Otras varias reflexiones podrían hacerse acerca de la naturaleza del amor y de sus causas y efectos, pero con lo dicho es suficiente para que se vea la conexión existente entre el amor y la *praxis*.

7. La producción

Como señalamos más atrás, Aristóteles distingue claramente entre la especulación (*theoria*), la acción (*praxis*) y la producción (*poiesis*). Son tres dimensiones de la actividad humana que se entrecruzan y penetran, aunque sigan siendo distintas. La especulación no tiene más finalidad que el conocer, saber lo que las cosas son; la acción, por su parte, tiene como fin el perfeccionamiento moral del hombre, hacer al hombre bueno en absoluto; la producción por último tiene como fin trasformar la Naturaleza exterior, haciéndola más útil o más bella, y trasformar también al propio hombre, perfeccionándolo en un determinado aspecto, haciéndolo bueno en esto o en aquello (por ejemplo, buen escultor o buen gramático).

Insistamos un poco más en las diferencias entre estas tres formas de actividad. La acción, en su sentido más propio, es un acto de la voluntad, concretamente el uso activo. Pero, como acabamos de ver, ese uso activo que es la verdadera *praxis* humana, puede presentarse de dos formas: como cumpliéndose enteramente en sí mismo (acto elícito de la voluntad), o como prolongándose en los actos de otras potencias humanas movidas por la voluntad (acto imperado). En el primer caso estamos en presencia del querer mismo, que no es otra cosa que el amor como dilección o como precedido de elección. Lo que en este caso el hombre quiere es simplemente querer:

---

[54] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q25 a7.

querer éste o aquel objeto (esta persona o aquella cosa), pero sin hacer nada. En el segundo caso estamos en presencia de un querer hacer, en virtud del cual el querer mismo se prolonga en la actividad de otra potencia, por ejemplo, el entendimiento, cuando queremos entender, o la memoria, cuando queremos recordar, o la facultad locomotiva, cuando queremos andar. Todas estas operaciones son voluntarias, no esencialmente, como si fueran realizadas por la voluntad, sino por participación, porque las realizan otras facultades en cuanto movidas por la voluntad. Por eso todas las operaciones humanas (no simplemente las operaciones del hombre, sino las propiamente humanas, es decir, las voluntarias y libres) se incluyen de alguna manera en la acción propiamente dicha, en la *praxis*; todas las operaciones humanas, también la especulación y la producción. Pero esta inclusión se refiere sólo al punto de vista de la ejecución o del ejercicio; desde el punto de vista de la especificación, en cambio, las únicas verdaderas acciones son los actos de la voluntad, y más concretamente o con mayor plenitud los actos de uso activo. En este otro plano se diferencian esencialmente la acción de la especulación y también de la producción.

La especulación, en efecto, no es en sí misma ningún querer, aunque pueda estar sometida al querer. Es esencialmente un conocer, un cierto poseer la forma de lo conocido, como quedó explicado anteriormente. Es un acto propio de las potencias cognoscitivas, de los sentidos externos e internos y, sobre todo, del entendimiento; pero no un acto de la voluntad, ni de las otras potencias apetitivas. Conviene también advertir que, si bien toda especulación es un conocer, no todo conocer es una especulación. Además del conocimiento que tiene como única finalidad el saber, está el conocimiento que tiene como meta la acción y la producción. Porque ninguna de estas dos actividades son ciegas. El conocimiento tiene que presidir la acción humana. Para querer y para querer hacer se necesita antes conocer lo que se quiere y lo que se quiere hacer. Y lo mismo hay que decir de la producción. Para producir algo con arreglo a un plan y no de forma meramente espontánea, es necesario antes conocer lo que se va a producir y cómo se va a producir. Ni la acción ni la producción en cuanto tales son conocimientos, pero reclaman un conocimiento previo, y así el conocimiento es en cierto modo atraído hacia la acción y la producción. De esta suerte se puede decir que el conocimiento activo no es acción por esencia, pero lo es por participación, y el conocimiento productivo no es producción por esencia, pero lo es por participación.

Y vengamos ya a la producción humana. Consiste ésta esencialmente en la realización de un artefacto, de algo producido industriosamente, ingeniosamente y de manera libre, tanto en la Naturaleza exterior como en nosotros mismos. Queda, pues, excluida de la producción humana cualquier actividad

nuestra que produzca un efecto de manera espontánea o natural, por ejemplo, el efecto exterior de una caída involuntaria, la asimilación de los alimentos, etc. Sabemos también que todo conocimiento propiamente dicho produce espontáneamente un efecto interior, la llamada especie expresa, tanto sensible como inteligible, y esto tampoco es producción humana. Pero sí lo será cuando la especie expresa sea producida artificiosamente, con deliberación y libertad; por ejemplo, cuando se hilvana un poema o se construye un silogismo.

Por supuesto, son claramente producción humana los efectos exteriores de nuestras potencias motoras cuando obran dirigidas por el entendimiento y movidas por la voluntad. De esos efectos exteriores unos son artefactos útiles; otros, artefactos bellos. La diferencia entre los mismos es la que sirve de fundamento a la distinción entre técnica y arte en sentido estricto; distinción que no es tan profunda como a veces se piensa, pues con frecuencia se mezclan y confunden las dos cosas. De hecho, las obras de arte (los artefactos bellos) requieren una técnica para su producción, y por su parte las obras técnicas (los artefactos útiles) incorporan dosis, a veces grandes, de belleza.

Estos artefactos exteriores o son directamente producidos por nuestras potencias motoras (especialmente con las manos) o lo son con instrumentos externos, como las máquinas, que han sido a su vez producidas por nuestras potencias motoras, al menos en último término. Pero en suprema instancia hay que atribuirlos a nuestro entendimiento y a nuestra voluntad; al primero, como director de la producción; y a la segunda, como impulsora de la misma. Esto es lo que hace que dichos artefactos sean algo humano, y que sea humana la misma producción de ellos.

También pertenecen a la producción humana los artefactos internos, las obras producidas en nuestra intimidad por facultades como la imaginación y el entendimiento. Las operaciones de estas facultades son inmanentes, es decir, no pasan a una materia exterior, sino que permanecen en el propio sujeto que las ejecuta; pero con todo producen algo, un efecto interior, la llamada especie expresa, tanto sensible como inteligible. Según decíamos antes, la especie expresa puede ser producida de una manera espontánea y no voluntaria. En este caso no se trata de artefacto alguno, sino de un producto natural, y por consiguiente no pertenece a la producción humana. Pero la especie expresada puede ser producida también artificialmente, con arreglo a un plan preconcebido, y con deliberación y libertad. Por ejemplo, cuando la imaginación compone imágenes nuevas con las imágenes espontáneas que conserva, y lo hace de una manera artificiosa y libre; o cuando el entendimiento enlaza, bien arbitrariamente, bien con arreglo a unas normas, las nociones que espontáneamente ha formado, y esto también de manera artificiosa y libre. Este tipo de producción interna corresponde a las llama-

das artes liberales (y que se contraponen a las artes mecánicas o serviles, que son las que producen artefactos externos). Y se llaman liberales, porque están liberadas de la servidumbre de la materia, pues no necesitan de ninguna materia exterior para construir sus artefactos.

En esta producción de artefactos internos se mezclan muchas veces la especulación y la producción, aunque nunca se identifican. La especulación echa a veces mano de la producción, concretamente de la producción que pertenece al arte de la Lógica, pues necesita de su ayuda para la investigación de la verdad, pero otras veces procede de manera espontánea, con arreglo a la Lógica puramente natural. En todo caso es distinto el fin de la especulación y el fin del arte liberal: el fin de la especulación es alcanzar la verdad, saber lo que las cosas son, mientras que el fin del arte liberal (incluida la Lógica artificial) es la producción de unos artefactos internos. Se puede argüir que la Lógica artificial también tiene por fin la verdad y por eso se le enumera entre las ciencias especulativas. La objeción se resuelve distinguiendo un fin inmediato y un fin remoto. El fin inmediato de la Lógica es la producción de artefactos lógicos correctos, es decir, perfectamente ajustados a las reglas lógicas puramente formales; pero el fin remoto de la misma es la consideración de la verdad, y es por esta finalidad ulterior por la que la Lógica se asimila a la especulación.

Por lo demás, la producción ocupa un lugar intermedio entre la especulación y la acción, es decir, entre el conocer sin más y el querer. La especulación, en efecto, aunque está impulsada por la acción es esencialmente conocimiento y conocimiento especulativo, que es el conocimiento propiamente dicho. La acción, por su parte, aunque está iluminada por el conocimiento práctico, que es conocimiento en sentido menos propio, es esencialmente querer. La producción, en fin, está por un lado iluminada por el conocimiento productivo, que no es ni especulativo ni práctico, y por otro lado está animada o impulsada por la acción, pero ella misma no es conocimiento ni es querer. Aclaremos esto un poco más.

En primer lugar hay que decir que la producción depende esencialmente del conocimiento, aunque ella misma no sea conocimiento. Ya vimos que la producción espontánea o natural, la que no está presidida por un conocimiento, no es producción humana, no es *poiesis*. Pero el conocimiento del que la producción depende inmediata y esencialmente no es el conocimiento especulativo ni el conocimiento práctico. No es el especulativo, porque no se trata de saber lo que una cosa es, sino de saber cómo se hace una cosa, un artefacto. Tampoco es el conocimiento práctico, porque no se trata de saber si hay que hacer una cosa o no hay que hacerla, o hay que hacer esto o aquello; se trata simplemente de saber cómo hay que hacer una cosa, un artefacto, en el supuesto caso de que se lo quiera hacer. O sea, no es un co-

nocimiento que regule el uso o la ejecución de las operaciones humanas; no ilumina los actos voluntarios en cuanto tales, ni elícitos ni imperados; ni el uso activo de la voluntad, ni el uso pasivo de las otras potencias movidas por la voluntad. Lo que el conocimiento productivo ilumina y regula es el modo como hay que producir un artefacto (interno o externo), si es que se lo quiere producir. Por eso este conocimiento no atiende a la perfección del sujeto que produce algo, sino solamente a la perfección del artefacto producido. La perfección del sujeto es procurada por el conocimiento moral, que es el conocimiento práctico; la perfección del artefacto producido o que se haya de producir es procurada por el conocimiento productivo.

Por otro lado la producción depende esencialmente de la acción, aunque ella misma no es querer alguno. La producción consiste propiamente en el ejercicio de aquellas facultades humanas que producen algo que no resulta naturalmente, dentro o fuera del sujeto. Se identifica, pues, con el uso pasivo de las potencias humanas que son manejadas o impulsadas por la voluntad, en tanto que esas potencias producen algún artefacto. Por eso la producción no es querer, no es acción, no es acto elícito de la voluntad, no es uso activo; por el contrario, es hacer, es acto imperado de la voluntad pero ejecutado por alguna otra potencia distinta de la voluntad, es uso pasivo. La producción es voluntaria por participación, pero no por esencia.

Aunque la producción no puede darse sin la acción, ya que es el uso pasivo de una potencia humana distinta de la voluntad, pero correspondiente al uso activo de la voluntad, sin embargo, la producción en sí misma es indiferente respecto de la acción. Sucede aquí algo parecido a lo que ocurre con la especulación. Tampoco ésta puede darse sin la acción, pero en sí misma es ajena a la acción. Sin embargo, la producción está más próxima a la acción, porque entraña esencialmente un ingrediente de libertad, una determinación última del objeto, del artefacto, que no está rigurosamente establecida ni en las leyes de la Naturaleza, ni en las reglas del arte. Por ejemplo, un cuadro que representa un paisaje puede hacerse de muchas maneras sin faltar a las normas de la Pintura, y un poema o un silogismo pueden también hacerse de muchas maneras sin contradecir las reglas de la Poética o de la Lógica. La determinación última de cada artefacto queda siempre al arbitrio de quien lo hace, cosa que no ocurre en los objetos de la especulación. Pero esta libertad, que interviene en la producción, es por así decirlo objetiva, no subjetiva. Se refiere a la última manera de ser producido un artefacto, pero no al hecho mismo de producirlo o no producirlo, o de producir éste o de producir aquél. Esta otra libertad subjetiva es la propia de la acción. La producción es ajena a ella, aunque tenga la suya, que es la libertad objetiva. Esta idea es apuntada por el propio Santo Tomás cuando escribe: “La sabiduría, la ciencia y la inteligencia versan acerca de lo necesario; pero el arte y la prudencia,

acerca de lo contingente. Y el arte acerca de las cosas factibles, que se llevan a cabo en la materia exterior, como la casa, el cuchillo y otras parecidas; mientras que la prudencia versa acerca de los asuntos agibles, que se llevan a cabo dentro del propio agente”[55].

Por lo demás, también el arte (liberal) versa sobre lo factible interno, es decir, se ordena a la fabricación de artefactos internos, como un soneto o un silogismo, según quedó puesto de relieve más atrás.

8. El valor de cada una de estas tres formas de la actividad humana

En términos absolutos puede decirse que la perfección propia de la especulación, que es esencialmente un conocimiento, es la verdad, mientras que la perfección propia de la acción, que es esencialmente un querer, es el bien moral, y la perfección propia de la producción, que es esencialmente un hacer, es el bien natural. Pero puede y debe añadirse a esto que, tanto la acción como la producción, entrañan un conocimiento, un conocimiento activo o productivo, y que la perfección propia de dichos conocimientos es también la verdad, pero no la verdad especulativa, sino la verdad activa y la productiva respectivamente. Veamos todo esto más despacio.

Decimos que la perfección propia de la especulación (y mejor todavía, de la contemplación en la que la especulación concluye) es la verdad en su sentido más propio, a saber, la adecuación de lo entendido por nosotros y lo que es en la realidad. Esta adecuación se da de una manera incoada e imperfecta en el acto de la simple aprehensión, por el cual nuestro entendimiento capta un objeto sin afirmar ni negar nada de él. En el acto de la simple aprehensión, en efecto, se forma una especie expresa o concepto simple que puede estar de hecho adecuado a la realidad, pero esa adecuación no es todavía conocida. Para que lo sea es necesario que nuestro entendimiento considere, por una parte, lo que él ha conocido de la realidad, y por otra, la realidad misma, y si están de acuerdo ambos términos, entonces conoce su adecuación. Pero esa doble consideración no puede darse más que en el acto del juicio, y por consiguiente sólo en el juicio se conoce y se dice (interiormente) la verdad. Por eso la verdad en su sentido más propio (que es la verdad tenida y también conocida por nuestro entendimiento) no se da más que en el acto del juicio. Citemos aquí el siguiente texto de Santo Tomás: “El entendimiento puede conocer su conformidad con la cosa; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas (en el acto de la simple aprehensión),

---

[55] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q47 a5.

sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero. Pues esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición lo que hace es aplicar o separar de la cosa, expresada por el sujeto, la forma enunciada por el predicado. Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto de su objeto y el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es, o su esencia (en el acto de la simple aprehensión), son verdaderos (con una verdad incompleta o imperfecta), no se puede decir que conozcan o digan la verdad, y lo mismo se ha de decir de las palabras o términos, sean complejos o incomplejos. Luego en el sentido y en el entendimiento cuando conoce las esencias puede estar la verdad como está en cualquier otra cosa, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que entendemos (propiamente) con el nombre de verdadero, ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por consiguiente, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide (en el acto del juicio), y no en el sentido ni en el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es o su esencia (en el acto de la simple aprehensión)”[56].

En conclusión, la perfección propia de la especulación consiste en la verdad entendida como adecuación de lo que nosotros entendemos con lo que existe en la realidad, y esta verdad se encuentra propiamente en el entendimiento que compone o divide (es decir, que juzga afirmativa o negativamente). El resultado de ese juicio (afirmativo o negativo) es un concepto complejo, que por ser puramente especulativo (se limita a conocer y decir lo que las cosas son) recibe el nombre de enunciado descriptivo. Los distintos enunciados descriptivos verdaderos que forma nuestro entendimiento constituyen el fin de la especulación, su bien, su perfección, su valor propio.

Pero pasemos a las otras dos formas de la actividad humana, y en primer lugar a la acción. Aquí hemos distinguido entre el conocimiento que dirige a la acción y la acción misma. El conocimiento que dirige a la acción pertenece también al juicio, pero no tiene forma de enunciado descriptivo, sino de prescripción, de precepto, de imperativo. No dice lo que las cosas son, sino lo que deben ser nuestras acciones: “hay que obrar así o de esta otra manera”. La perfección propia de ese imperativo es también la verdad, pero no la verdad especulativa (adecuación entre lo que nosotros entendemos y la realidad), sino la verdad práctica o activa, cuya naturaleza debemos tratar de esclarecer ahora.

En primer lugar digamos algo acerca de la forma en que esa verdad es expresada. Se trata, como hemos dicho, de un imperativo, de un mandato. Kant distinguió los imperativos hipotéticos de los categóricos. Los primeros

---

56 Tomás de Aquino, *STh,* I q16 a2.

mandan bajo alguna condición: "si quieres esto, has de hacer aquello"; los segundos mandan sin condición alguna: "hay que hacer esto". Por su parte, los imperativos hipotéticos pueden ser pragmáticos (que se refieren a la felicidad entendida como bienestar sensible), o técnicos (que se refieren a la producción de artefactos útiles). Según el mismo autor, los preceptos o imperativos morales son categóricos, y no pragmáticos ni técnicos. Pues bien, ¿en qué consiste la verdad de tales imperativos? Aristóteles, en una definición que ha hecho suya la filosofía clásica, dice que la verdad práctica es "la conformidad de la razón con el apetito recto"[57]. Por su parte, el apetito recto no es otra cosa que la voluntad humana firmemente orientada al verdadero bien o fin del hombre. Por eso, la verdad práctica será la que dirija u ordene cada una de las acciones humanas a la consecución de ese bien humano.

Pero ¿cuál es el verdadero bien humano? Dentro de la dificultad que entraña este asunto, pues supone la elaboración de toda una antropología filosófica o poco menos, se pueden señalar las siguientes características del auténtico bien del hombre.

Primera. Debe tratarse de un bien no exclusivamente particular, sino común. El bien común, por supuesto, también es de cada uno –por eso es común–, pero el bien exclusivamente particular es el que se opone al bien común; es bien de uno solo y no de los demás. Ese bien particular, opuesto al bien común, nunca será el verdadero bien del hombre. Y esto porque el hombre es persona y esta esencialmente ordenado a vivir en sociedad; por estas dos cosas esta esencialmente abierto y ordenado al bien común.

Segunda. Debe tratarse asimismo de un bien no exclusivamente material. También aquí hay que decir que, por supuesto, los bienes materiales son bienes humanos necesarios y deseables, pero no si excluyen los bienes espirituales, si los impiden y hacen imposibles. Los bienes materiales en tanto son auténticos bienes humanos en cuanto son compatibles con los bienes espirituales y conducentes a estos. Y la razón está en que el hombre es un ser compuesto esencialmente de cuerpo y espíritu.

Tercera. Debe tratarse, por último, de un bien racional, es decir, señalado o regulado por la razón, y no perseguido sólo por los meros impulsos pasionales. Los bienes a los que las pasiones inclinan son, sin duda, convenientes cuando pueden compaginarse con los bienes señalados por la razón, pero no si contrarían a estos y los obstaculizan. Y ello porque el hombre es animal racional.

En suma, el verdadero bien humano es particular y común, pero antes común que particular; es material y espiritual, pero antes espiritual que mate-

---

[57] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* VI, 2; Bk 1139 a 29.

rial, y es pasional y racional, pero antes racional que pasional. Y todo ello porque el hombre es persona, porque está compuesto de cuerpo y espíritu, y porque es animal racional. De todo lo cual ya hemos hablado en el capítulo primero de esta obra.

Esto supuesto, es preciso distinguir entre la verdad de las leyes, que ordenan al hombre en general a su verdadero bien o fin, y la verdad de los imperativos concretos, de las máximas particulares que ordenan a cada hombre y en cada una de sus acciones a los medios que conducen a dicho bien o fin. Por lo que hace a la ley, ésta es definida por Santo Tomás como "la ordenación de la razón, enderezada al bien común, y promulgada por aquél que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad"[58]. Y como, por otra parte, el bien común tiene dos acepciones: el bien común inmanente, que está dentro de la sociedad política y es dependiente de ella; y el bien común trascendente, que está fuera de la sociedad política y es de ella independiente; también las leyes que regulan la conducta humana son de dos clases: unas morales, que ordenan al hombre a Dios, que es el bien común trascendente; y otras civiles, que ordenan al hombre al bien común de la sociedad civil, que es el bien común inmanente. La verdad de las leyes, que son preceptos o imperativos generales, está pues en que dirijan realmente al bien común, tanto inmanente como trascendente. Al bien común inmanente dirigen las leyes civiles, que regulan solamente las acciones externas de los hombres; y al bien común trascendente –Dios– dirigen las leyes morales, que regulan las acciones externas de los hombres, pero también y sobre todo las acciones internas. En esa efectiva dirección está su verdad, la verdad práctica de las leyes.

Por otro lado están las máximas particulares, los imperativos concretos, que cada hombre formula acerca de sus acciones propias, lo que cada hombre debe obrar aquí y ahora. Y la verdad de estos imperativos estará en el acuerdo de los mismos con las leyes generales, o lo que es igual, que se trate de una aplicación auténtica, no falseada, de las leyes generales a los casos particulares. Kant formulaba así el imperativo categórico o moral: "obra sólo según la máxima que te permita al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal"[59]. De parecida manera se puede decir que cada imperativo moral se dice y es verdadero en cuanto está de acuerdo con las leyes universales, en cuanto aplica correctamente las leyes generales a los casos concretos. Ésta es la verdad moral o verdad práctica, que más bien podría llamarse "rectitud", puesto que rectifica o dirige rectamente o en

---

58 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q90 a4.

59 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* en *Werke,* IV, Reimer, Berlín, 1911, p. 421.

derechura las acciones humanas al fin del hombre, al bien humano, al bien común inmanente y trascendente.

Esta verdad práctica, tanto de las leyes como de las máximas, es la perfección propia del conocimiento que dirige a la acción humana, a la *praxis*, y que está de alguna manera integrado en ella. Pero ¿cuál es la perfección propia de la *praxis* misma? Sin duda, el bien moral o el bien humano, tal como ha sido caracterizado más atrás. Ese bien, en cuanto medio, consiste en los actos de las virtudes morales, y en cuanto fin, se alcanza por la perseverancia en esos mismos actos. Porque el bien común, tanto inmanente como trascendente, se logra por la virtud de la justicia con todas sus partes (integrales, subjetivas y potenciales), y el bien racional y espiritual se consigue por las virtudes de la fortaleza y de la temperancia, también con todas sus partes (integrales, subjetivas y potenciales), regidas todas ellas por la virtud de la prudencia, asimismo con todas sus partes (integrales, subjetivas y potenciales). Así pues, el bien humano (común y particular, pero sobre todo común; espiritual y material, pero sobre todo espiritual; racional y pasional, pero sobre todo racional) es la perfección propia o el valor que esencialmente corresponde a la *praxis* humana.

Y pasemos con esto a la tercera forma de la actividad humana: la producción. También en ésta hay que distinguir el conocimiento en el que se apoya y que la dirige, y la producción misma, que sigue a ese conocimiento. El conocimiento productivo se concreta en enunciados imperativos, que no son absolutos o categóricos, como los morales, sino condicionados o hipotéticos, por emplear la terminología de Kant. Y estos enunciados imperativos son verdaderos cuando señalan acertadamente los medios más eficaces para la producción de los correspondientes artefactos. De modo que la verdad propia del conocimiento productivo consiste en una adecuación entre los imperativos productivos y las exigencias naturales del artefacto que se trata de producir, y esta adecuación bien puede llamarse “eficacia”. Se trata aquí de imperativos hipotéticos, porque ninguno de ellos manda de una manera absoluta. Que se tenga que producir éste o aquel artefacto podrá imperarlo el conocimiento moral, pero no el conocimiento productivo mismo. Éste sólo manda condicionalmente. En el supuesto de que haya de producirse un determinado artefacto, habrá que producirlo de éste o de aquel otro modo, con ésta o aquella otra materia, con estos o aquellos instrumentos. Así pues, la perfección propia del conocimiento productivo consiste en un determinado tipo de verdad, la verdad productiva, la eficacia.

Por su parte, la perfección propia de la actividad productiva misma es el bien natural del artefacto. El bien de un artefacto es siempre la utilidad o la belleza, o las dos cosas juntas, pues el hombre, que es la causa de todos los artefactos, obra unas veces para conseguir algo que le falta (y entonces

construye artefactos útiles) y obra otras para difundir o comunicar las perfecciones que ya posee (y entonces construye artefactos bellos); pero también en ocasiones estas dos finalidades van unidas. Así, todo lo producido por el hombre tiene al hombre como fin (como fin de adquisición o como fin de comunicación). Tomás de Aquino lo dice claramente: “El fin último de cualquier agente en cuanto agente es él mismo. Usamos, en efecto, de las cosas hechas por nosotros para nosotros; y si algún hombre, a veces, hace algo por otro, esto revierte a su propio bien, ya útil, ya deleitable, ya honesto”[60].

Ese bien, útil al hombre o expresivo y manifestativo de los bienes humanos, es el propio de los artefactos, y por consiguiente es el bien o el valor propios de la actividad productiva del hombre.

60 Tomás de Aquino, *Contra Gentes,* III, c17.

CAPÍTULO V

EL CUADRO DE LAS VIRTUDES HUMANAS

1. Las virtudes especulativas

Como decíamos más atrás, la virtud es cierta perfección de las potencias operativas o de las facultades humanas en orden a las operaciones perfectas de las mismas. Pero si estas operaciones o actividades son tres, como acabamos de ver (la especulación, la acción y la producción), también serán tres los tipos de virtudes que debemos considerar: las que perfeccionan las facultades humanas en orden a la especulación perfecta (virtudes especulativas, que versan sobre las verdades especulativas necesarias); las que lo hacen en orden a la perfecta acción (virtudes activas, que versan sobre el bien humano o moral), y las que las habilitan en orden a la producción perfecta (virtudes productivas, que versan sobre el bien natural de los artefactos). Veamos esto con algún detalle.

Hay unas virtudes que perfeccionan a las facultades humanas en orden a la especulación perfecta, que es la especulación verdadera y necesaria, ¿qué virtudes son éstas? Las tres siguientes: inteligencia, ciencia y sabiduría; inteligencia, que perfecciona al entendimiento humano en orden al conocimiento intuitivo (y naturalmente verdadero); ciencia, que perfecciona a esa misma facultad en orden al conocimiento discursivo (también, por supuesto, verdadero); y sabiduría, que compendia en cierto modo las perfecciones de las dos virtudes anteriores.

Y en primer lugar reparemos en que estas tres virtudes perfeccionan al entendimiento, y no a otras facultades del hombre. Aquí tocamos un punto que quedó sin resolver más atrás, cuando dijimos que sólo son sujetos de virtudes el entendimiento, la voluntad y los apetitos sensitivos. ¿Por qué es esto así? Para dilucidar esta cuestión, sin duda difícil, vamos, en primer término, a considerar ciertos textos de Santo Tomás, y después haremos las reflexiones oportunas. He aquí esos textos:

> “Las potencias sensitivas pueden considerarse de dos modos: primero, en cuanto obran por impulso de la naturaleza, y segundo en cuanto obran por imperio de la razón. Pues bien, en cuanto obran por impulso de la

naturaleza están unívocamente determinadas, como lo está la misma naturaleza. Por tanto, así como en las potencias naturales no hay hábitos, tampoco los hay en las potencias sensitivas en cuanto obran por impulso natural. Pero si estas potencias obran por el imperio de la razón, entonces pueden ordenarse a diversas cosas; y así puede haber hábitos en ellas, por los cuales se dispongan bien o mal en orden a su actos"[1].

"Las potencias de la parte vegetativa del hombre no están ordenadas por naturaleza a obedecer el imperio de la razón, y por tanto no hay en ellas hábito alguno. Pero las potencias sensitivas están ordenadas naturalmente a obedecer el imperio de la razón, y así puede haber en ellas algún hábito, pues en tanto que obedecen a la razón son de alguna manera racionales"[2].

"El apetito sensitivo está ordenado por naturaleza a ser movido por el apetito racional, pero la potencia racional, aprehensiva está ordenada naturalmente a recibir algo de las potencias sensitivas. Por tanto el tener hábitos es algo que conviene mejor a las potencias sensitivas apetitivas que a las potencias sensitivas aprehensivas, como quiera que en las potencias sensitivas apetitivas no hay hábitos sino en tanto que obran por el imperio de la razón. Con todo, también en las potencias sensitivas aprehensivas interiores pueden admitirse algunos hábitos que dispongan al hombre para usar bien de su imaginación, de su memoria y de su cogitativa, ya que también estas potencias se mueven a obrar por el imperio de la razón. En cambio, las potencias aprehensivas exteriores, como la vista y el oído, no pueden recibir hábitos, sino que se ordenan de manera unívoca a sus actos por la disposición de su misma naturaleza; y también los miembros del cuerpo, en los cuales no hay hábitos, sino más bien en las potencias que imperan los movimientos de los mismos"[3].

"Los apetitos concupiscible e irascible pueden considerarse de dos modos: primero, en sí mismos, en cuanto son potencias del apetito sensitivo; y así no les compete el ser sujetos de virtud; segundo, en cuanto participan de la razón, por estar ordenados naturalmente a obedecer a la razón; y así los apetitos concupiscible e irascible pueden ser sujetos de alguna virtud humana [...]. Por lo demás, es manifiesto que en los apetitos concupiscible e irascible se dan algunas virtudes. En efecto, la operación que procede de una potencia en tanto que es movida por otra no puede ser

---

1 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q50 a3.

2 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q50 a3 ad1.

3 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q50 a3 ad3.

perfecta si no están bien dispuestas las dos potencias en orden a la operación [...]. Luego en las operaciones de los apetitos concupiscible e irascible, en tanto que son movidos por la razón, es necesario que los hábitos que disponen para obrar bien se den no sólo en la razón, sino también en dichos apetitos. Y como la buena disposición de la potencia movida se establece según la conformidad con la potencia motora, por eso las virtudes que están en los apetitos concupiscible e irascible no son otra cosa que ciertas conformidades de estas potencias con la razón"[4].

"De manera distinta es regido el cuerpo por el alma y los apetitos concupiscible e irascible por la razón. Pues el cuerpo obedece al alma de inmediato y sin contradicción en todo aquello que está ordenado por naturaleza a obedecer al alma, y por eso dice Aristóteles que *el alma rige al cuerpo con dominio despótico* [...]. Y por eso todo el movimiento del cuerpo se refiere al alma; y en el cuerpo no hay virtud, sino sólo en el alma. Pero los apetitos concupiscible e irascible no obedecen de inmediato a la razón, sino que tienen sus propios movimientos, que a veces contrarían a la razón; y por eso también dice Aristóteles que la razón rige a los apetitos concupiscible e irascible *con dominio político* [...]. Por tanto es necesario que en los apetitos concupiscible e irascible se den algunas virtudes, con las cuales estén bien dispuestos en orden a sus actos"[5].

"En las potencias sensitivas aprehensivas interiores se dan algunos hábitos [...]. Sin embargo, los hábitos de tales potencias no pueden llamarse virtudes. Pues la virtud es un hábito perfecto por el cual se obra bien, y por eso es necesario que la virtud se dé en aquella potencia que lleva a cabo la obra buena. Pero el conocimiento de la verdad no se consuma en las potencias aprehensivas sensitivas, sino que estas potencias son solamente preparatorias del conocimiento intelectual. Por lo tanto en estas potencias no se dan las virtudes con las que se conoce la verdad, sino más bien en el entendimiento o en la razón"[6].

"El apetito sensitivo se comporta respecto de la voluntad, que es el apetito racional, como lo que es movido por ella; y por eso la obra de la potencia apetitiva se consuma en el apetito sensitivo; y así este apetito es sujeto de la virtud. En cambio, las potencias sensitivas aprehensivas se comportan como motoras respecto del entendimiento, ya que las imágenes

---

4 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q56 a4.

5 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q56 a4 ad3.

6 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q56 a5.

sensibles se comportan respecto del entendimiento como los colores respecto de la vista [...]. Por tanto, la obra del conocimiento se consuma en el entendimiento, y así las virtudes cognoscitivas están en el mismo entendimiento o en la razón”[7].

Las citas han sido largas, pero merecían la pena. Resumamos las enseñanzas contenidas en estos textos:

Primera. Las facultades que en principio pueden ser sujetos de hábitos son las racionales, ya por esencia (el entendimiento y la voluntad), ya por participación (los sentidos internos y los apetitos sensitivos). Los sentidos externos no llegan a ser nunca racionales por participación (están rigurosamente determinados a sus actos por la misma naturaleza de ellos y esto no puede cambiarlo la razón ni la voluntad). En cuanto a las potencias motoras, éstas obedecen infaliblemente el imperio de la razón (están bien dispuestas por la misma naturaleza a obedecer a la razón y por eso no necesitan un hábito que las habilite para este menester).

Segunda. No todos los hábitos que disponen convenientemente a las potencias racionales por participación son virtudes, sino solamente los que radican en aquellas potencias que llevan a cabo la operación para la que dicho hábito perfecciona. Por esto los hábitos que radican en los sentidos internos no son virtudes, ya que ellos no llevan a cabo el conocimiento de la verdad, sino que simplemente ayudan al entendimiento en este cometido. Quien verdaderamente conoce la verdad es el entendimiento, y por eso sólo en el entendimiento radican las virtudes que disponen al hombre al conocimiento de la verdad. En cambio, los apetitos sensitivos sí que llevan a cabo la operación a la que disponen las virtudes morales, y por eso los hábitos que radican en ellos son verdaderas virtudes.

No vamos a examinar aquí todas las implicaciones de estas enseñanzas, ni a discutirlas en todos sus puntos. Lo iremos haciendo a medida que lo vaya exigiendo la materia de que tratemos. Aquí concretamente nos interesan las razones por las que se niega que en los sentidos internos haya verdaderas virtudes. La razón fundamental que se aduce para llegar a esa conclusión es que los sentidos no llevan a cabo el acto del conocimiento de la verdad, sino que simplemente ayudan al entendimiento. Pero a esta razón se pueden oponer dos objeciones: primera, que los sentidos no son meros preámbulos del conocimiento intelectual de la verdad, sino que también se requieren para usar de ese conocimiento una vez adquirido; y segunda, que dicha razón no parece que valga en otros casos, pues por ejemplo, la acción, la *praxis*, no la realiza el entendimiento, sino la voluntad, y sin embargo se admite

---

7 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q56 a5 ad1.

una virtud en el entendimiento en orden a la acción, que es la prudencia, como luego veremos.

Pues bien, es verdad que los sentidos ayudan al entendimiento no sólo en orden a la adquisición del saber, sino también en orden al uso de ese saber una vez adquirido. Santo Tomás escribe a este respecto: "Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vía, en el que está unido a un cuerpo pasible, entienda algo en acto, sin ayudarse de las imágenes sensibles [...]. De donde es manifiesto que para que nuestro entendimiento entienda en acto, no sólo en la adquisición nueva de la ciencia, sino también en el uso de la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la imaginación y de los otros sentidos"[8]. Pero, aunque esto sea así, el conocimiento de la verdad sigue siendo un acto del entendimiento[9], y por tanto es esta facultad la que debe ser perfeccionada con la virtud o virtudes correspondientes a fin de que pueda realizar de manera perfecta su operación propia. Los sentidos pueden y deben ser perfeccionados a fin de que presten una ayuda conveniente al entendimiento, es decir, que estén bien dispuestos y expeditos en orden a facilitar al entendimiento los materiales que precisa y en orden a aplicar al plano sensible lo que ha sido conocido a nivel intelectual. Así pueden y deben ser perfeccionadas la imaginación, la memoria y la cogitativa; pero estos perfeccionamientos no son virtudes, sino ciertos hábitos o ciertas disposiciones habituales.

En cuanto a la segunda objeción puede contestarse que no hay una absoluta paridad con el ejemplo aducido. El conocimiento de la verdad práctica para el que dispone la prudencia es absolutamente necesario para la acción perfecta, y no una simple ayuda conveniente a ésta. De suerte que si el entendimiento no estuviera perfeccionado con la virtud de la prudencia sería imposible llevar a cabo la acción de una manera perfecta. En cambio, los sentidos internos, aun sin los hábitos que los disponen para mejor servir al entendimiento, ayudan de hecho a éste lo suficiente para llevar a cabo el conocimiento perfecto de la verdad. Aquellos hábitos no son, pues, esenciales para que se den en el entendimiento las virtudes correspondientes.

Y ahora, resuelto este punto, veamos cómo es perfeccionado el entendimiento por las tres virtudes especulativas antes señaladas. Comencemos por decir que el conocimiento en sentido pleno no se da más que en el acto del juicio, y precisamente en el juicio intelectual. Como hemos visto ya, el conocimiento sensitivo no es más que una preparación para el conocimiento intelectual, o una ayuda para la aplicación o el uso del mismo. Mas, por otro

---

8 Tomás de Aquino, *STh,* I q84 a7.

9 Me refiero a la verdad en sentido propio, a la verdad que no solamente es tenida, sino también conocida. Cfr. Tomás de Aquino, *De Ver,* q1 a9.

lado, en el plano intelectual se puede distinguir entre pensar y conocer. Pensar se dice en latín *cogitare y pensare. Cogitare* viene de *coagitare* y significa agitar o “dar vueltas en la mente” a un asunto. Por su parte, *pensare* viene de *pendere y* significa pesar o sopesar un asunto en la mente. Todo lo cual es bien distinto de conocer. El conocimiento no es la cogitación o ponderación de un asunto, sino precisamente el término de esa tarea, el juicio en que concluye, la resolución de la cuestión sobre la que se cavilaba. Conocer en su sentido más propio es, pues, juzgar, y juzgar intelectualmente.

Pero el juicio intelectual puede ser de dos tipos: inmediato, cuando se alcanza sin raciocinio alguno, sin cogitación, y mediato, cuando se llega a él mediante un discurso más o menos largo. Ahora bien, la disposición del entendimiento para juzgar de modo inmediato no puede ser la misma que para juzgar de modo mediato. En el primer caso basta con que esté dispuesto para conocer bien; en el segundo es necesario que esté dispuesto para pensar bien y para conocer bien después de haber pensado. Por eso se requieren dos virtudes especulativas distintas: una, llamada *inteligencia*, que perfecciona al entendimiento en orden a sus juicios verdaderos inmediatos, y otra, llamada *ciencia*, que lo perfecciona en orden a sus juicios verdaderos mediatos. Estas dos virtudes están en la siguiente relación: la ciencia depende esencialmente de la inteligencia, pero no a la inversa. En efecto, el conocer precede absolutamente al pensar, aunque algún conocer sea el resultado de un determinado pensar. Porque se puede conocer sin pensar, pero no se puede pensar sin conocer. Todo discurso, toda cogitación, se basa en algún conocimiento. Se piensa porque se conoce ya algo y se quiere conocer algo más. Ya señaló Aristóteles que para que algo pueda ser demostrado es necesario que no se pueda demostrar todo, sino que algo tiene que ser conocido sin demostración[10]. Por consiguiente, la virtud que perfecciona el simple conocer o el juzgar de modo intuitivo –la inteligencia– tiene que preceder a la virtud que perfecciona el pensar o el juzgar de modo discursivo –la ciencia–. Pero la inteligencia puede darse sola, sin la ciencia.

Por lo demás, el entendimiento humano puede ser también perfeccionado por una tercera virtud especulativa: la *sabiduría.* Como hemos apuntado más atrás, la sabiduría compendia en cierto modo las perfecciones de la inteligencia y de la ciencia. Es ciencia en cuanto procede de un modo discursivo o demostrativo, y es inteligencia en cuanto considera las verdades evidentes de suyo o los juicios inmediatos. Veámoslo más despacio.

La sabiduría procede de modo discursivo, por ejemplo, cuando demuestra las propiedades del ente a partir de la noción del mismo, o demuestra la existencia de Dios a partir de los entes finitos y contingentes. Aquí la sabidu-

---

10 Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora,* I, 3; Bk 72 b 5-30.

ría no se limita a juzgar, a conocer, sino que también razona, piensa, y por cierto con todo el rigor que cabe exigir a la ciencia. Pero además la sabiduría asume, bien que con otro enfoque, la tarea propia de la inteligencia. En efecto, considera los juicios inmediatos, sobre todo los primeros, que la inteligencia formula de modo espontáneo, y profundiza en ellos, poniendo de relieve la evidencia de los mismos y discutiendo los argumentos contrarios. Porque hay que advertir que algunos pensadores han tratado de negar el valor de ciertos juicios inmediatos, concretamente de aquellos que constituyen los primeros principios de todo el conocimiento humano, y es preciso hacerse cargo de los argumentos que han aducido para fundamentar esa negación. Esta tarea no la puede realizar la misma inteligencia, que se limita a vivir la evidencia de esos juicios inmediatos, formulados de forma espontánea. Pero la sabiduría sí que la puede y la debe realizar. Comienza, en efecto, por formular con toda precisión esos juicios primeros, para lo cual tiene que reflexionar sobre las nociones de que constan y sobre el conveniente enlace de las mismas; todo lo cual supone ya un cierto pensar o discurrir. A continuación la sabiduría pone de relieve la evidencia de esos juicios, y lo hace, no mediante una demostración directa (lo que es imposible, pues tales juicios son indemostrables), pero sí mediante una demostración indirecta o por el absurdo, es decir, mostrando la contradicción en que se incurre si se niega el valor de dichos juicios; y esto también es pensar y razonar. Por último, la sabiduría examina los argumentos de los que niegan el valor de los juicios primeros, y los refuta; con lo cual se pone una vez más de manifiesto la verdad de los repetidos juicios; y ello, por supuesto, también constituye una cogitación o un discurso. Así es como la sabiduría considera cogitativamente lo que la inteligencia vive cognoscitivamente. Y por eso la sabiduría contiene eminentemente a la inteligencia. Además, como ya hemos visto, contiene también eminentemente a la ciencia.

2. Las virtudes activas

Veamos ahora las virtudes que perfeccionan a las facultades humanas en orden a la acción perfecta. Como vimos más atrás, la acción humana consiste propiamente en la *praxis* o en el uso activo de la voluntad; pero no se reduce a esto, sino que entraña otros actos de la voluntad, concretamente la intención, el consentimiento y la elección, y ciertos actos del entendimiento, concretamente el consejo y el imperio; además implica también el uso de los apetitos sensitivos. Y esto si la *praxis* es simplemente un querer, porque si es un querer hacer, entraña igualmente el uso de otras potencias (actos imperados de la voluntad), ya sean internas, como el entendimiento y los sentidos

internos, ya sean externas, como las potencias motoras. Pues bien, ¿qué virtudes son necesarias para todo este complejo de la acción humana? Por de pronto habrá dos virtudes para perfeccionar el momento cognoscitivo de la *praxis*, que son la *sindéresis* y la *prudencia*; una para perfeccionar la *praxis* misma, que es la *justicia*, *y* otras dos para perfeccionar los apetitos sensitivos (el concupiscible y el irascible), que son la *temperancia* y la *fortaleza*. Por lo demás, esas cinco virtudes son solamente las fundamentales, ya que hay otras que dependen de ellas y forman el cortejo de cada una, como luego veremos. Además, algunas de aquellas virtudes son complejas y entrañan otras virtudes como partes suyas (por ejemplo, la justicia puede ser conmutativa, distributiva y legal). Pues bien, vamos a examinar este complejo de virtudes con algún detalle.

En primer lugar fijemos nuestra atención en las virtudes que perfeccionan el momento cognoscitivo de la *praxis*. Son fundamentalmente dos: la sindéresis, que versa sobre los primeros juicios prácticos (imperativos generales), y la prudencia que versa sobre los últimos o más cercanos a la acción (imperativos concretos). La relación entre estas dos virtudes es semejante a la que se da entre la inteligencia y la ciencia, y por eso también se relacionan entre sí como el conocer y el pensar, aunque en la dimensión práctica, no en la especulativa. La sindéresis, en efecto, lleva a formular de manera inmediata y espontánea los imperativos absolutamente primeros del orden moral, como el siguiente: "hay que hacer el bien y hay que evitar el mal". Supone el conocimiento de las nociones de bien y de mal, y supone también la posesión de la virtud de la inteligencia (o hábito de los primeros principios especulativos); pero es la primera virtud en el orden práctico o activo. Aquí no hay cogitación, discurso; sino conocimiento inmediato, bien que de índole práctica, de la oposición irreductible entre el bien y el mal y de sus conexiones con la acción: el bien se liga necesariamente a la acción, mientras que el mal se opone a ella. Pero este conocimiento práctico debe prolongarse en una cogitación, en un discurso, que extraiga de esos imperativos primeros, otros imperativos menos universales y los aplique finalmente a los casos concretos y particulares, donde se mueve la acción. Esta inferencia de los imperativos menos universales a partir de los imperativos primeros y esta aplicación a los casos particulares es obra de varias virtudes, de las cuales la prudencia es la más importante. Los actos discursivos que son aquí necesarios se reducen a estos dos: el consejo comparativo, que termina en un último imperativo concreto, determinativo de la elección, y el imperio, que termina también en un último imperativo concreto, determinativo del uso activo. Y para perfeccionar el consejo comparativo se requieren unas virtudes, tres concretamente, que se denominan: *eubulía*, *synesis* y *gnome*, mientras que para perfeccionar el imperio está la virtud de la *prudencia*.

Y ahora reparemos en la virtud que perfecciona la *praxis* misma: la *justicia*. La *praxis*, como sabemos, es un acto de la voluntad, concretamente el uso activo, bien se reduzca a un mero querer, o bien se extienda a un querer hacer. Por lo demás, el querer tiene por objeto al bien (al bien que es fin, para tender a él, y al bien que es algo que se ordena al fin, para elegirlo con vistas al fin); y nos podemos preguntar qué sentido puede tener una virtud que perfecciona al querer, pues no parece que se requiera virtud alguna en la voluntad para que ésta tienda al fin y elija lo que se ordena al fin, es decir, para que quiera el bien, pues éste es su objeto. En efecto, para tender al bien sin más, al bien sin restricción alguna, no necesita la voluntad ninguna inclinación nueva, sobreañadida a su naturaleza. Tampoco la necesita para tender al bien del propio sujeto volente, pues cada cosa busca su bien de manera espontánea y natural. Y si se trata de la elección de los medios o en general de lo que se ordena al fin parece que puede bastar la virtud de la prudencia y las que se ligan con ella (la *eubulía*, la *synesis* y la *gnome*), pues estas virtudes son las que señalan el medio o la copia que deben ser elegidos. Pero sí que se necesita una inclinación sobreañadida, una virtud, para que la voluntad tienda al bien de los demás hombres, y ésta es la justicia y las otras virtudes que la acompañan. Por eso la virtud de la justicia y las otras que constituyen su cortejo perfeccionan la voluntad en orden a la *praxis* misma.

Consideremos, por último, las virtudes que perfeccionan los apetitos sensitivos, el irascible y el concupiscible. Estos apetitos influyen decisivamente en la *praxis*, porque influyen en la voluntad. Y es que el movimiento de la voluntad hacia el bien, tanto propio como ajeno, e incluso considerado en sí mismo, está mediatizado por los obstáculos que hay que vencer para conseguirlo y por los atractivos que otros bienes (los bienes sensibles) pueden ejercer en sentido contrario al que ejerce el bien racional. El objeto propio del apetito irascible está constituido por los bienes sensibles difíciles de alcanzar, mientras que el del apetito concupiscible está constituido por los bienes sensibles sin más. Pero todo esto tiene mucho que ver con el objeto propio de la voluntad (con el bien en sí y sin restricción alguna, con el bien racional del propio sujeto volente y con el bien racional de los demás hombres); el impulso de la voluntad hacia su objeto puede verse contrariado por los atractivos de los bienes sensibles o por las dificultades que entraña la consecución de aquél, es decir, puede verse contrariado por los apetitos sensitivos. Por lo demás, es un hecho que estos apetitos sensitivos obedecen a la razón y a la voluntad, pero no siempre ni inmediatamente. Como decía Aristóteles, el dominio que la razón y la voluntad ejercen sobre los apetitos sensitivos no es "despótico", sino "político", semejante al que un gobernante ejerce sobre sus ciudadanos, que son hombres libres y pueden contradecir al gobernante y sublevarse contra él. Por eso, si los mencionados apetitos no están convenientemente dispuestos por las virtudes pertinentes en

orden a obedecer a la razón y la voluntad, no será posible llevar a cabo los actos correspondientes a una *praxis* recta, y estas virtudes son la *temperancia* para el apetito concupiscible y la fortaleza para el irascible, con todas las demás que las acompañan. Obsérvese además que estas virtudes de los apetitos sensitivos no solamente son necesarias para ejecutar bien o con perfección las decisiones de la voluntad o para prolongar en el orden sensible el querer de la voluntad, su uso activo, sino que también lo son para que la voluntad pueda tomar aquellas decisiones de manera recta o ejercer el uso activo de modo debido. Ésta es precisamente la razón de que Tomás de Aquino admita virtudes en los apetitos sensitivos, que son potencias racionales por participación, y no las admita en los sentidos internos, que también son potencias racionales por participación. Como ya vimos, los hábitos que disponen convenientemente a los sentidos internos para que ayuden al entendimiento no son absolutamente necesarios para las virtudes intelectuales, ya sean especulativas (inteligencia, ciencia, sabiduría), ya sean activas (sindéresis, prudencia), o ya sean productivas (arte o técnica). En cambio, los hábitos que disponen convenientemente a los apetitos sensitivos para que secunden las decisiones rectas de la voluntad o incluso para que tales decisiones rectas sean posibles, son absolutamente necesarios para que se den en la voluntad la virtud de la justicia y las otras que le son anejas, y se den asimismo en el entendimiento la virtud de la prudencia y las otras que le acompañan. Por eso, dichos hábitos de los apetitos sensitivos se deben considerar como virtudes en toda la plenitud de esa noción.

3. Las virtudes productivas

Vengamos, por último, a considerar las virtudes que perfeccionan a las facultades humanas en orden a la producción perfecta. Aquí tenemos que comenzar por distinguir la producción externa, que se realiza con las potencias motoras y principalmente con las manos, y la producción interna, que se realiza con el entendimiento y con los sentidos internos. La primera está regida por un cierto conocimiento intelectual que, como es obvio, radica en el entendimiento, y también el hábito del mismo o la virtud correspondiente, que es el *arte o* la *técnica* propiamente dichas. En cuanto a la segunda, la producción de los sentidos internos está también regida por un conocimiento intelectual distinto de ella, aunque entrañe también un conocimiento sensitivo, que se identifica con dicha producción; en cambio, la producción del entendimiento no es distinta del conocimiento intelectual que la rige y por consiguiente la virtud que perfecciona la potencia ejecutora, que aquí es

el mismo entendimiento, se identifica con la virtud que perfecciona la potencia cognoscitiva: es la virtud del arte o de la técnica correspondiente.

Pero esto nos plantea la cuestión de si en las potencias motoras, que ejecutan la producción externa, y en los sentidos internos, que llevan a cabo la producción interna que les compete, hay que admitir otras tantas virtudes, que serían distintas de las que radican en el entendimiento y a las que hay que atribuir el momento cognoscitivo, esencial en toda producción. Como ya vimos más atrás, Santo Tomás no admite virtudes en las potencias motoras ni en los sentidos internos, aunque en estos últimos admita ciertos hábitos, y concretamente en cuanto ayudan al entendimiento en su función especulativa y acaso también activa, pero no en su función productiva. Las razones en que se apoya para esta negativa pueden reducirse a estas dos: que estas facultades están muy determinadas a sus objetos y actos, y que obedecen sin resistencia alguna al imperio de la razón. Recordemos los textos más pertinentes del Aquinate al respecto, citados ya anteriormente. Uno dice: "Las potencias aprehensivas exteriores (los sentidos externos), como la vista y el oído, no pueden recibir hábitos, sino que se ordenan de manera unívoca a sus actos por la disposición de su misma naturaleza; y lo mismo hay que decir de los miembros del cuerpo (las potencias motoras), en los cuales tampoco hay hábitos, sino más bien en las potencias que imperan los movimientos de los mismos"[11]. Este texto hace referencia a la determinación u ordenación unívoca a sus objetos y actos de los sentidos externos y de las potencias motoras. Los sentidos internos no entran en esta consideración, porque tienen una mayor amplitud en cuanto son movidos por la razón y por eso admiten hábitos. El otro texto dice así: "De manera distinta es regido el cuerpo por el alma y los apetitos concupiscible e irascible. Pues el cuerpo (las potencias motoras) obedece al alma de inmediato y sin contradicción en todo aquello que está ordenado por naturaleza a obedecer al alma, y por eso dice Aristóteles que «el alma rige al cuerpo con dominio despótico» [...]. Y por eso todo el movimiento del cuerpo se refiere al alma; y en el cuerpo no hay virtud, sino sólo en el alma"[12]. Este otro texto hace referencia al dominio incontrastable que ejercen la razón y la voluntad sobre las potencias motoras. Tampoco aquí se hace referencia a los sentidos internos, pero parecen quedar incluidos dentro de lo corporal, puesto que la única excepción que se establece es la de los apetitos sensitivos. Siendo así, tampoco podrían admitirse virtudes en los sentidos internos.

Ahora bien, las razones aducidas por el Doctor Angélico en estos textos no son enteramente convincentes. En primer lugar, porque no sólo los ape-

---

[11] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q50 a3 ad3.

[12] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q56 a4 ad3.

titos sensitivos y los sentidos internos, sino también ciertos miembros corporales (las potencias motoras) participan de la razón, es decir, son potencias racionales por participación. De hecho Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles, establece una cierta comparación entre el alma racional y la principal de las potencias motoras: las manos. Y así escribe: "El alma se asemeja a las manos. Pues las manos son el órgano de los órganos, y por eso le han sido dadas al hombre las manos en lugar de todos los órganos que han sido dados a los demás animales para defenderse, atacar o cubrirse. Todas estas cosas se las procura el hombre con las manos"[13]. La idea aquí apuntada es que la amplitud que tiene el hombre por su razón se traspone en cierto modo al cuerpo humano, redunda en él, pues mediante ese órgano corporal de las manos el hombre se abre a multitud de operaciones. Pero si esto es así, también puede decirse que las potencias motoras del hombre son racionales por participación y que, en consecuencia, son aptas para recibir hábitos. Por otro lado, tampoco está claro que el cuerpo obedezca al alma de inmediato y sin contradicción. Las potencias motoras, siempre que no estén impedidas, se someten ciertamente a los impulsos de la voluntad, pero no siempre con la misma rapidez y destreza. Por el contrario, cuando dichas potencias han sido ejercitadas largamente, por muchos, repetidos y constantes esfuerzos, en un determinado oficio, adquieren una soltura, una precisión y una rapidez, incomparablemente mayores que las que tienen naturalmente. Esto es innegable. Por consiguiente, las potencias motoras son sujetos aptos para recibir ciertos hábitos. Y algo parecido hay que decir de los sentidos internos (la imaginación, la memoria y la cogitativa) en cuanto instrumentos de la razón para elaborar artefactos internos. Si dichos sentidos han sido largamente ejercitados en este menester, cumplen su cometido con mayor perfección, lo que permite suponer que en ellos se dan ciertos hábitos, que no tienen por qué ser distintos de aquellos que disponen a dichas facultades para ayudar al entendimiento en su función especulativa y en su función activa.

Se podría preguntar si estos hábitos de las potencias motoras y de los sentidos internos son o no virtudes. Por una parte parece que sí, pues como escribe Santo Tomás: "El acto que procede de una potencia en tanto que es movida por otra no puede ser perfecto si una y otra potencia no están bien dispuestas al acto; como el acto del artífice no puede ser perfecto si el artífice no está bien dispuesto para obrar y también el instrumento"[14]. Las potencias motoras (y también los sentidos internos) se pueden considerar como instrumentos de la razón en esa actividad humana que es la producción externa (o interna en el caso de los sentidos internos); y la perfección de estos ins-

---

[13] Tomás de Aquino, *In de Anima,* III lect13 n790.

[14] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q56 a4.

trumentos, necesaria para la perfección de la producción, bien merece llamarse virtud, como se llaman virtudes las buenas disposiciones de los apetitos sensitivos en tanto que movidos por la razón y la voluntad. Podría, sin embargo, argüirse que esos hábitos de las potencias motoras (y de los sentidos internos) no son absolutamente necesarios para las virtudes productivas, pues las obras del arte y de la técnica pueden realizarse tal vez perfectamente, aunque con mayor trabajo, sin que las potencias motoras (y los sentidos internos) estén en posesión de dichos hábitos. En cambio, sí son virtudes los hábitos de los apetitos sensitivos, ya que estos sí que son absolutamente necesarios para las virtudes activas, y por esto los hábitos mencionados merecen con toda razón el nombre de virtudes. Así, pues, la solución más probable al problema que nos ocupa es que las potencias motoras (y los sentidos internos) son sujetos aptos de hábitos ordenados a las virtudes productivas, pero esos hábitos no deben llamarse virtudes.

Y para terminar insistimos todavía en la peculiaridad de la producción interna que lleva a cabo el propio entendimiento. En este caso la misma facultad es la que conoce y dirige la producción y la que la lleva a cabo. Un artefacto lógico, por ejemplo, un silogismo, es algo producido por el entendimiento, pero es también algo planeado o dirigido por dicha facultad. Y se puede preguntar si se darán aquí dos virtudes: una para el momento cognoscitivo y otra para el momento propiamente productivo. Lo más razonable es suponer que no, pues en este caso la actividad productiva no es distinta de la actividad cognoscitiva; el entendimiento produce conociendo y conoce produciendo. Habrá, pues, una sola virtud, el arte o la técnica especulativas, que será principio del conocimiento y de la producción.

CAPÍTULO VI

LAS VIRTUDES ESPECULATIVAS

1. La inteligencia

Examinadas ya las virtudes humanas en su conjunto, vamos ahora a estudiarlas por separado y con alguna mayor detención. Y comenzaremos por las virtudes especulativas y, dentro de ellas, por la *inteligencia*.

La inteligencia es un hábito del entendimiento humano que dispone a éste en orden a la verdad especulativa alcanzada de modo intuitivo. Dicho hábito consta de ciertas especies inteligibles impresas y de una habilidad para enlazarlas de modo que formen enunciados especulativos verdaderos y evidentes de suyo. Las especies inteligibles impresas son adquiridas, como todas las demás que tiene nuestro entendimiento, en el decurso de la vida humana; o sea, no son innatas. El entendimiento humano, cuando aparece en la existencia, es como un papel en blanco en el que no hay escrito nada, sino que por la experiencia o a través de ella adquiere todos sus contenidos, es decir, todas las especies inteligibles impresas. En cambio, la habilidad de combinar aquellas especies inteligibles de que consta la inteligencia, de forma que resulten enunciados especulativos evidentes de suyo, no es adquirida, sino innata; en realidad no se trata de otra cosa que de la misma luz natural de nuestro entendimiento.

Como veremos después con más detalle, ésta es la diferencia entre el hábito de la inteligencia y el de la ciencia, porque la habilidad que entraña el hábito de la ciencia es adquirida, lo mismo que las especies inteligibles de que consta; en cambio, la habilidad que comporta el hábito de la inteligencia es innata. En efecto, para alcanzar de modo conveniente determinadas especies inteligibles que se relacionan entre sí de modo inmediato y necesario (por ejemplo, el ente y lo uno, o el todo y la parte), no hace falta adquirir ninguna habilidad especial, sino que basta la sola fuerza nativa del entendimiento. Con sólo conocer lo que es el ente y lo que es lo uno, se entiende inmediatamente que cualquier ente es idéntico a sí mismo, y con sólo conocer lo que es el todo y lo que es la parte, se entiende de inmediato que cualquier todo es mayor que cada una de sus partes. De esta suerte, el hábito de

la inteligencia es en parte adquirido y en parte innato; adquirido en cuanto a las especies inteligibles de que consta, e innato en cuanto a la habilidad de enlazar tales especies. También se puede decir que es un hábito natural, porque no requiere ningún esfuerzo ni industria, sino que se adquiere espontáneamente. En efecto, las primeras especies inteligibles se adquieren de modo espontáneo, en presencia de los datos de la experiencia, y la habilidad de combinarlas no se adquiere; luego el hábito de la inteligencia, en su conjunto, surge espontáneamente, sin ningún esfuerzo y sin intervención de la voluntad. Por la misma razón tampoco puede darse un hábito contrario a éste, es decir, un hábito no virtuoso, sino vicioso. En este nivel de la inteligencia sólo cabe hablar de virtud, no de vicio.

Se puede además decir que dicho hábito es anterior a los actos que de él proceden, o sea, que de ninguna manera es el resultado de la repetición de tales actos. Las especies inteligibles impresas son aquello por lo que entendemos y por consiguiente son anteriores a los actos de entender correspondientes a ellas. Pero aun suponiendo ya efectuados los actos de entender correspondientes a cada una de las especies inteligibles, se trataría de otros tantos actos de simple aprehensión, no de juicio; y precisamente los actos a los que inclina el hábito de la inteligencia son actos de juicio, pues sólo en el juicio se da el conocimiento perfecto. Y como la habilidad que da lugar a los enlaces de aquellas especies inteligibles que forman los juicios propios de este hábito, es una habilidad innata, que no necesita de actos judicativos anteriores a ella; por eso, el hábito de la inteligencia es anterior a todos los actos de juicio que se refieren a verdades especulativas evidentes de suyo o que se alcanzan intuitivamente.

Otra cuestión es la del contenido de este hábito o virtud. Hemos señalado repetidas veces que la inteligencia se refiere a las verdades especulativas y evidentes de suyo; pero se plantea la duda de si se trata solamente de las verdades primeras –los primeros principios–, o si se incluyen también todas las tautologías y todos los enunciados analíticos, es decir, todas las verdades, aun las más remotas o secundarias, que sean, sin embargo, evidentes de suyo. Acerca de este punto hay que decir: primero, que la inteligencia nace y se constituye como hábito y virtud con la adquisición de las primeras nociones (o de las primeras especies inteligibles impresas), como son la de ente y no ente, la de uno muchos, la de verdadero y falso, etc.; con esas nociones se forman los primeros principios especulativos, que la inteligencia conoce en primer término, y es por ello que también se la llama “hábito de los primeros principios especulativos”; pero hay que decir también, en segundo lugar, que la habilidad natural que posee nuestro entendimiento para enlazar las especies inteligibles que se relacionan entre sí de manera inmediata no se limita a las primeras nociones, sino que se extiende a todas las que se pueden

relacionar así de forma inmediata; y por eso el hábito de la inteligencia se prolonga más allá de las primeras nociones y de los primeros enunciados especulativos. Lo que sucede es que para adquirir esas otras nociones, que no son las primeras (nociones más concretas y derivadas de las primeras), se requiere el raciocinio, la investigación, el esfuerzo intelectual a veces largo, en el que tienen lugar otros hábitos del entendimiento, a saber, las ciencias especulativas y las artes liberales (sobre todo la Lógica); y como todos estos hábitos se fundan en la inteligencia, ya ésta debe estar completa como primera virtud del entendimiento, antes de la adquisición de esas nociones secundarias. Con todo, siempre que se comparan entre sí dos nociones, no importa cuáles, que se relacionan entre sí de manera inmediata, quien trabaja es el hábito de la inteligencia, o mejor, la habilidad propia del mismo, y que no es otra cosa que la luz natural de nuestro entendimiento. De modo que la inteligencia, propiamente hablando, consta de las primeras especies inteligibles (las que se adquieren en primer lugar y sin esfuerzo alguno) y de la habilidad natural de nuestro entendimiento para enlazar esas nociones en enunciados especulativos evidentes de suyo; pero en un sentido lato, también se llama inteligencia a la mera luz natural de nuestro entendimiento en virtud de la cual se enlazan otras especies inteligibles secundarias que se relacionan entre sí de modo inmediato.

2. La ciencia

Comencemos por decir que la *ciencia* no es una virtud única, sino que hay varias ciencias, aunque todas ellas tengan algo en común, a saber, que alcanzan la verdad de manera mediata, como conclusión de un raciocinio o de una demostración.

Subjetivamente hablando, la ciencia (o las ciencias) consta de un número más o menos grande de especies inteligibles impresas y de cierta habilidad para combinarlas de modo conveniente, es decir, de modo que formen demostraciones científicas. Esa habilidad, a diferencia de lo que ocurre con la inteligencia, no es innata a nuestro entendimiento, sino adquirida por él, y adquirida por uno o muchos actos de conocimiento científico. Por supuesto, las especies inteligibles impresas de que consta la ciencia también son adquiridas, a veces de modo fácil, a veces no, sino con esfuerzo. Por eso, el hábito de la ciencia es todo él adquirido, y no se puede decir en modo alguno que sea innato, o que sea natural. Como es obvio, el hábito o la virtud de la ciencia radica en nuestro entendimiento, tanto por lo que se refiere a las especies inteligibles impresas, como por lo que atañe a la habilidad de combinarlas

convenientemente. Esto es así, porque la ciencia versa sobre la verdad formalmente entendida, y sólo el entendimiento es capaz de conocer la verdad formal. Los sentidos, en efecto, pueden conocer la verdad material (poseer la verdad, pero sin saber que se posee), pero no la formal (poseer la verdad y conocer que se posee); mientras que el entendimiento sí que conoce la verdad formal.

Con todo no se puede desconocer que los sentidos (tanto externos como internos) ayudan al entendimiento en su investigación de la verdad; los sentidos externos de manera automática, por decirlo así; y los internos, unas veces por su propia ordenación natural, y otras por la ordenación que introduce en ellos el propio entendimiento, que usa de los mismos en su provecho. Por eso, los sentidos internos deben recibir también ciertos hábitos que los tornen más aptos para servir al entendimiento en la adquisición y el uso de la ciencia. Sólo en este aspecto puede decirse que la ciencia está en los sentidos internos; no de manera esencial y propia, sino por participación y de manera impropia. Una imaginación conveniente controlada, o una memoria bien desarrollada, o una cogitativa perfectamente dispuesta, son auxiliares magníficos para la ciencia, y así forman parte accidental de la ciencia, pero no forman parte esencial de la misma. Esencialmente hablando la ciencia sólo radica en el entendimiento.

Y ahora consideremos a la ciencia (o a las ciencias) de manera objetiva, es decir, en cuanto a su contenido. La ciencia versa siempre sobre una verdad necesaria (que es así y no puede ser de otro modo) alcanzada mediante una demostración. Se puede añadir que dicha verdad es también siempre especulativa, al menos de manera inmediata. Tocamos aquí una cuestión discutida, porque es frecuente dividir a la ciencia en especulativa y práctica, y a ésta última en práctico-activa y práctico-productiva. Esta división empero se atiene a lo que es material en la ciencia; no a lo que es en ella formal. Dicho de otra manera: la ciencia puede versar sobre lo especulable o sobre lo operable –activo o productivo–; pero ambas cosas son consideradas especulativamente; es decir, la ciencia especula sobre lo especulable (ciencia especulativa pura) o especula sobre lo operable (ciencia especulativo-práctica). Por eso, formalmente hablando la ciencia siempre es especulativa. Una cuestión parecida a ésta es la relativa a la contingencia del objeto de algunas ciencias (las ciencias de lo físico o de lo psíquico). Esta contingencia pertenece a la materia de la ciencia; no a la forma de la misma. La ciencia considera siempre necesariamente (por razones necesarias) todo lo que considera, aunque sea en sí mismo contingente.

Pero esto nos lleva como de la mano a la cuestión del objeto de la ciencia. El objeto de la ciencia es doble: material y formal, y por su parte este último también es doble: terminativo y motivo. Objeto material es la realidad

misma de que una ciencia se ocupa, la realidad tal y como es en sí, independientemente de que la ciencia la considere o no. Si llamamos a esta realidad cosa, podemos decir que el objeto material de la ciencia es la cosa como cosa. Objeto formal terminativo es aquel aspecto o faceta de la realidad que la ciencia considera y precisamente en cuanto es un aspecto de la realidad. Si llamamos a este aspecto objeto, podemos decir que el objeto formal terminativo es la cosa como objeto o el objeto como cosa. Por fin, objeto formal motivo es el aspecto de la realidad que la ciencia considera, pero no en tanto que se da en la realidad, sino en tanto que se da en la mente; es, por así decirlo, el puro objeto, el objeto como objeto. Pues bien, el objeto formal motivo de la ciencia, de toda ciencia, siempre es especulativo y siempre es necesario; pero el objeto material y el formal terminativo pueden ser prácticos (activos o productivos), y también el objeto material y el formal terminativo pueden ser contingentes. Sólo así se puede hablar de ciencia práctica y de ciencia de lo contingente; lo que no es incompatible con afirmar que la ciencia siempre es especulativa y siempre versa sobre lo necesario.

Tenemos, pues, que el objeto formal motivo de la ciencia es la verdad especulativa y necesaria, pero con esta otra precisión: que es mediatamente conocida, que es alcanzada mediante una demostración. Esto quiere decir que la ciencia es un conocimiento verdadero por causas, o sea, un conocimiento de que algo es así y de por qué es así, siendo ese porqué lo que hace que ese algo sea así y no pueda ser de otro modo. Las causas que la ciencia considera son las causas necesarias de su objeto en el doble sentido de que son en sí mismas necesarias y de que se enlazan necesariamente con el objeto de la ciencia. La mejor manera de entender esto es considerar la demostración que, según Aristóteles, es "un silogismo (un razonamiento) que engendra ciencia"[1]. Pues bien, el mismo Estagirita define así la demostración: "es un silogismo que consta de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores a la conclusión y causas de ella"[2]. En efecto, las premisas, o sea, los enunciados de que parte la demostración, han de ser verdaderas, pues de la verdad siempre resulta la verdad cuando se procede lógicamente (aunque por casualidad pueda también resultar a veces la verdad del error); han de ser también primeras e inmediatas, es decir, no demostrables, sino evidentes de suyo, al menos en último término; han de ser asimismo más conocidas y anteriores que la conclusión: lo de más conocidas es obvio; lo de anteriores se puede entender de dos maneras: en el orden del conocer y así se identifica con lo de más conocidas, y en el orden del ser y así sucede siempre en las demostraciones deductivas, pero no en las inductivas; por

---

1 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 2; Bk 71 b 18.

2 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 2; Bk 71 b 20-22.

último han de ser causas de la conclusión, causas, por supuesto, del conocimiento de la conclusión, pero a veces (en las demostraciones deductivas) causas también del ser de la conclusión. Con arreglo a ello, la demostración deductiva, que va de las causas reales a los efectos reales, es más perfecta que la demostración inductiva, que va de los efectos reales a las causas reales; pero esta última, que por supuesto va de las causas en el conocimiento a los efectos en el conocimiento, es indispensable en muchas ciencias. Por lo mismo la ciencia deductiva es más perfecta que la inductiva, pero esta última es también necesaria.

Por otra parte, además de las demostraciones propiamente dichas, en las ciencias entran también los tanteos, las aproximaciones, el acopio de materiales y las opiniones más o menos probables. Pero todo esto entra en las ciencias con vistas a conseguir verdaderas demostraciones, y sólo estas últimas proporcionan ciencia en el sentido estricto de la palabra.

Y ahora pasemos a considerar la división de las ciencias. Como dijimos anteriormente, la ciencia no es una virtud única, sino que hay varias ciencias. Pero ¿a qué hay que atender para establecer su número y la distinción entre ellas? Fundamentalmente hay que atender a lo que es más formal en las ciencias, que es el objeto formal motivo, es decir, a lo conocido en cada ciencia y en tanto que conocido o en tanto que investido de aquellas condiciones que adquieren las cosas cuando son objeto de conocimiento científico. Esto es lo que llevó a la filosofía clásica a poner el criterio de división de las ciencias en los distintos grados de abstracción formal, o sea, en las distintas maneras de prescindir de lo cambiante y material y de acercarse a lo necesario e inmaterial. Véase este texto de Santo Tomás: "A lo especulable en cuanto tal, es decir, en cuanto que es objeto de la potencia especulativa, le compete algo por parte de la potencia intelectiva y algo por parte del hábito científico que perfecciona al entendimiento. Lo que le compete por parte del entendimiento es la inmaterialidad, pues el mismo entendimiento es inmaterial; y lo que le compete por parte de la ciencia es la necesidad, pues la ciencia versa sobre lo necesario. Pero todo lo necesario en cuanto tal es inmutable, pues todo lo que cambia es contingente en la misma medida en que cambia, ya sea absolutamente, ya en algún aspecto. Por consiguiente a lo especulable en cuanto tal o en cuanto es objeto de la ciencia especulativa, le corresponde esencialmente cierta separación mayor o menor de la materia y del cambio. Y por ello según los grados de separación de la materia y del cambio se distinguen o especifican las ciencias especulativas"[3]. Ahora bien, hay tres grados de abstracción formal –de separación de la materia y del cambio–: en el primero, en el cual se prescinde de la singularidad numérica

---

[3] Tomás de Aquino, *In Boetii de Trinitate,* lect2 q1 a1.

–de la materia en cuanto principio de individuación–, pero no de la llamada "materia sensible", es decir, de las cualidades sensibles; el segundo, en el cual se prescinde de la "materia sensible", pero no de la llamada "materia inteligible", o sea, de la cantidad pura y sus determinaciones de figura o número; y el tercero, en el cual se prescinde de toda materia. En el primer grado de abstracción formal se encuentran las ciencias físicas, que prescinden de la singularidad de sus objetos y de la variabilidad a ella ligada, alcanzando ese tipo de necesidad que se llama necesidad "física", que es una necesidad de hecho; en el segundo se encuentran las ciencias matemáticas, que prescinden de las cualidades sensibles de sus objetos (excepto de la cantidad y sus dimensiones o determinaciones) y por lo mismo también de la variabilidad de aquéllas, alcanzando ese otro tipo de necesidad que se denomina necesidad "matemática"; finalmente en el tercero se encuentran la metafísica y la lógica, que prescinden de toda materia y de toda variabilidad, alcanzando esos otros tipos de necesidad que son la necesidad "metafísica" y la "lógica".

Dentro de cada uno de estos grados de abstracción la distinción entre las ciencias ya se hace por otros criterios menos esenciales. Así, en el primero se distinguen, por una parte, las *ciencias positivas* (tanto de la Naturaleza como del hombre), y por otra, las ciencias filosóficas, concretamente la *cosmología* (estudio filosófico del mundo corpóreo) y la *psicología* (estudio filosófico del hombre); en el segundo grado de abstracción hay mayor homogeneidad y sólo se distinguen las distintas ramas de la *matemática;* finalmente en el tercero se distinguen la *metafísica*, que se identifica con la *sabiduría*, de la que hablaremos después, y la *lógica.* Por lo demás, las llamadas *ciencias prácticas* (tanto productivas como activas) y que no son puramente prácticas, sino especulativo-prácticas, se incluyen reductivamente en las ciencias positivas de la Naturaleza; la *ética*, en la psicología, y las *artes liberales* se identifican con las ciencias especulativas correspondientes, como la lógica que es ciencia y arte al mismo tiempo.

Para evitar aquí errores o confusiones conviene hacer notar que no es lo mismo la ciencia práctico-productiva (las artes) que el conocimiento productivo que inmediatamente dirige la producción, como tampoco es lo mismo la ciencia práctico-activa (la ética) que el conocimiento práctico que dirige inmediatamente la acción humana. Se da una cierta conexión entre esas dos cosas, ya que la segunda es como un prolongación o aplicación de la primera, pero no identidad. Por ejemplo, la arquitectura (arte de la edificación) es una ciencia especulativo-productiva, que se incluye reductivamente en las ciencias de la Naturaleza y está subalternada a ellas; una ciencia que es al mismo tiempo un arte, pues es especulativa y versa sobre algo operable. Pero el conocimiento que tiene un arquitecto y que dirige inmediata-

mente la producción o construcción de un edificio determinado, no es ciencia, ni tampoco arte en sentido propio, sino un conocimiento productivo, incluido en la misma producción como un momento suyo, como el momento cognoscitivo. La diferencia que separa estas dos cosas es clara: la ciencia y el arte versan sobre lo universal y necesario, pero el conocimiento productivo versa sobre lo particular y contingente. La misma relación hay entre la ética y la prudencia: la primera es ciencia y versa sobre lo universal y necesario; la segunda es una virtud activa y versa sobre lo particular y contingente; pero entre ellas hay una conexión indudable: la ética está como atraída por la prudencia y tiende a desembocar en ella, y por su parte la prudencia es en muchos casos una aplicación de la ética.

3. La sabiduría

Entre las virtudes especulativas la sabiduría ocupa el lugar más elevado, pues compendia la perfección propia de la inteligencia y las perfecciones correspondientes a las ciencias. Santo Tomás escribe: "Si se consideran rectamente, estas tres virtudes se distinguen entre sí, no como si fueran del mismo rango, sino con cierto orden. En los todos potenciales, una parte es más perfecta que otra, como el alma racional es más perfecta que la sensitiva y la sensitiva más perfecta que la vegetativa. De este modo, la ciencia depende de la inteligencia, como de lo más principal, y una y otra dependen de la sabiduría como de lo principalísimo, pues ésta contiene en sí tanto a la inteligencia como a la ciencia, ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios de ellas"[4].

La sabiduría supera a la inteligencia, pues explica mejor y más profundamente las nociones sobre las que ésta versa, como la de ente y no ente, uno y muchos, verdadero y falso, etc. Ciertamente es muy grande la diferencia entre la comprensión vulgar de esas nociones que tiene todo hombre y el conocimiento elaborado y filosófico que tienen los metafísicos (o cultivadores de la sabiduría) después de un largo y sutil análisis de los diversos géneros y modos del ente y de los demás trascendentales. Aquel primer conocimiento es superficial y confuso, mientras que este otro es profundo y preciso; aquél surge espontáneamente al iniciarse la vida intelectual, mientras que el segundo se obtiene tras laboriosas investigaciones y cuando la razón llega a su punto culminante, que es la metafísica o la sabiduría. Además, la sabiduría considera asimismo los primeros enunciados (formados por aquellas no-

---

[4] Tomás de Aquino, *STh*, I-II q57 a2 ad2.

ciones) y los defiende contra los que los niegan o impugnan, ya manifestando la evidencia de ellos, ya resolviendo los argumentos contrarios.

Por ello mismo también la sabiduría supera a las distintas ciencias, que reciben de aquélla sus principios. Ninguna ciencia, en efecto, demuestra los principios primeros de los que parte y en los que se apoya, sino que deja esta tarea a la sabiduría o metafísica. En realidad, al superar a la inteligencia, también la sabiduría supera a todas las ciencias que dependen de ella. Tomás de Aquino escribe a este respecto: “La verdad y el conocimiento de los principios indemostrables depende de la intelección de sus términos. Pues conocido lo que es el todo y lo que es la parte, al punto se conoce que cualquier todo es mayor que alguna de sus partes. Pero conocer la razón de ente y de no ente, y de todo y de parte, y de otras nociones que siguen al ente y de las cuales se constituyen los primeros principios indemostrables, es propio de la sabiduría, pues el ente en común es el efecto propio de la causa suprema, es decir, de Dios. Y por eso la sabiduría no sólo usa de los principios indemostrables sobre los que versa la inteligencia, concluyendo a partir de ellos como lo hacen las otras ciencias, sino que también juzga de ellos y argumenta contra los que los niegan. De donde se sigue que la sabiduría es mayor que la inteligencia”[5]. Además: “La sabiduría es cierta ciencia en cuanto tiene aquello que es común a todas las ciencias, o sea, el que demuestra sus conclusiones a partir de los principios. Pero tiene también algo propio sobre las otras ciencias en cuanto que juzga de todo, no sólo de las conclusiones, sino también de los primeros principios, y por eso tiene razón de virtud más perfecta que la ciencia”[6].

Ciertamente que la inteligencia es un hábito –una virtud– más firme y más natural que la sabiduría, pues versa sobre lo que es inmediatamente evidente; pero no realiza tan perfectamente la razón de hábito. En efecto, el hábito operativo afecta inmediatamente a la potencia a la que perfecciona y habilita para obrar de modo más fácil, recto y perseverante. Por eso queda más bien del lado de la potencia que del lado del objeto. “El hábito –escribe el Doctor Angélico– no es una disposición del objeto en orden a la potencia, sino más bien una disposición de la potencia en orden al objeto”[7]. Pero las especies inteligibles, que son vicarias del objeto, quedan más bien del lado del objeto, aunque las especies impresas tengan también razón de principio por el que se conoce; en cambio, la habilidad de combinar esas especies queda toda del lado del sujeto o de la potencia. Luego como tal habilidad sobreañadida, además de las especies inteligibles, se encuentra en el hábito

5 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q66 a5 ad4.

6 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q57 a2 ad1.

7 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q50 a4 ad1.

de la sabiduría, y no en el de la inteligencia (en ésta la habilidad es innata, no adquirida), es manifiesto que la sabiduría realiza de manera más estricta y plena la noción de hábito (y por consiguiente de virtud) que la inteligencia.

CAPÍTULO VII

LAS VIRTUDES ACTIVAS

1. La sindéresis

A diferencia de las virtudes especulativas y de las productivas, las virtudes activas perfeccionan al hombre no sólo en orden a la especificación de sus actos, sino también en orden al ejercicio de los mismos, es decir, a su ejecución o uso. Por lo demás, la facultad del uso o de la ejecución es la voluntad y, secundariamente, también los apetitos sensitivos. Por eso, las virtudes activas se refieren a la voluntad, al menos de una manera principal.

Pero la voluntad sólo es movida por el bien conocido, lo que quiere decir que necesita para su acción que el bien le sea presentado por la facultad cognoscitiva correspondiente a ella, es decir, por el entendimiento. De esta suerte cualquier acción de la voluntad lleva entrañado un momento cognoscitivo, un cierto conocimiento intelectual, de tal manera asociado a la misma acción, que forma, por así decirlo, parte de ella; ese conocimiento también es acción, bien que de manera presupositiva. Por eso, para perfeccionar la acción –y éste es el cometido de la virtud activa– es preciso perfeccionar a la facultad cognoscitiva tanto como a la apetitiva o tendencial, y este perfeccionamiento de la facultad cognoscitiva –del entendimiento– constituye estas dos virtudes activas: la sindéresis y la prudencia.

La *sindéresis* en primer lugar. Esta virtud es en el orden activo lo mismo que la inteligencia en el orden especulativo. Son por eso muy semejantes, hasta el punto de que a veces se las confunde. Pero debe rechazarse esa confusión, pues la inteligencia es la base y, por así decirlo, el hontanar de la especulación, mientras que la sindéresis es la fuente de la acción; se distinguen pues tanto, como se distinguen la especulación y la acción. En efecto, la sindéresis no proporciona un mero conocimiento, un mero saber, sino un precepto –mandato o prohibición referido al obrar humano. El primer precepto de la sindéresis dice así: “hay que hacer el bien y hay que evitar el mal”. Se trata como se ve de un imperativo. No se limita a considerar el bien y el mal, ni a contemplar la relación de conveniencia existente entre el bien y el obrar, y entre el mal y su rechazo, sino que manda que se obre el bien y

que se rechace el mal. Lo manda todavía de una manera general, sin descender a las acciones concretas, pero no por eso con menos fuerza; lo manda de una manera absoluta. Atiende, pues, al uso o ejercicio de los actos humanos, y no sólo a su especificación.

En esto se diferencia la sindéresis de la ética. Esta última es una ciencia y, por tanto, una virtud especulativa. Versa sobre algo operable, las acciones humanas, pero no las considera en cuanto operables, sino en cuanto especulables. La ética sólo entra en la dinámica de la acción si se apoya en la sindéresis y se prolonga en la prudencia; pero entonces deja de ser ciencia en el sentido riguroso de la palabra. Por lo demás, para la acción recta o virtuosa no se necesita poseer la ciencia ética; basta con la sindéresis (que señala las normas más generales de la acción humana) y la prudencia (que aplica esas normas a los casos concretos). No es la ética un paso obligado de la sindéresis a la prudencia. Hay muchos hombres prudentes que no poseen la ciencia ética. En realidad la ética está en otra dimensión distinta de la actividad humana: en la ciencia, en la especulación.

La sindéresis, subjetivamente considerada, consiste en ciertas especies inteligibles impresas, y en la habilidad natural de combinarlas convenientemente, de modo que formen preceptos imperativos primarios y máximamente universales. Dichas especies inteligibles son las correspondientes a las nociones de bien y de mal en general y de sus más amplias concreciones, especialmente las referidas al bien y al mal humanos. Y la habilidad de combinar esas especies inteligibles es innata a nuestro entendimiento, se identifica con una misma luz natural. Por lo demás, como esa luz está especificada por el bien y el mal, que son los objetos sobre los que versa, por eso se halla íntimamente ligada a la voluntad. No es que esta luz sea algo de la voluntad, pero sí que está impregnada de ella; es la luz necesaria para que la voluntad tienda al bien y rehuya el mal. Por eso, en la sindéresis está como entrañada una inclinación o tendencia; lo que no ocurre con la inteligencia; y es por eso que la sindéresis es virtud activa, mientras que la inteligencia es virtud especulativa.

Objetivamente considerada, es decir, en cuanto a su contenido, la sindéresis se identifica con la ley natural, entendida como la participación de la ley eterna en el hombre. Esa participación, en efecto, tiene lugar en el entendimiento humano y en la voluntad humana, pero en el primero formalmente, y en la segunda presupositivamente. Que la ley natural está contenida en la sindéresis y es formulada por los actos de esta virtud, lo dice también Santo Tomás de modo suficientemente explícito: “Las proposiciones universales de la razón práctica, ordenadas a las acciones, tienen razón de ley, y esas proposiciones unas veces son consideradas actualmente, pero otras son teni-

das por el entendimiento habitualmente"[1]. Y que esa posesión habitual es la sindéresis también lo dice el Aquinate: "En el mismo entendimiento humano hay cierto hábito natural de los primeros principios prácticos, que son los primeros principios del derecho (o de la ley) natural, y ese hábito es la sindéresis"[2].

En su obra sobre la *Filosofa del saber* dice Leopoldo Eulogio Palacios que la participación de la ley eterna en la criatura racional, y que llamamos ley natural, se da más en nuestra voluntad que en nuestro entendimiento. Así escribe: "La participación de la ley eterna en el hombre, participación llamada ley natural, se reduce aquí a su verdadero ser. Con ella no participamos inmediatamente del conocimiento que Dios tiene de la ley eterna, sino de la voluntad con que Dios quiere que se ejecute. La participación de que habla cuando definimos la ley natural «participación de la ley eterna en la criatura racional» es admisible si la hacemos consistir en una inclinación, en un efecto de aprobación o remordimiento, desprovisto casi de contenido, pero suscitado a la vista del contenido que vamos a dar al acto humano hacedero, o que hemos ya dado al acto consumado. No es una participación de la idea divina, sino de la voluntad; por eso se manifiesta como inclinación afectiva, como sentimiento. Esta proposición explica por qué es tan caliginoso y oscuro el contenido de la ley natural, y en cambio es tan indudable la aprobación o la reprobación, la satisfacción o el remordimiento"[3].

Esta sugestiva tesis de Palacios encierra una verdad importante: la necesaria relación de la sindéresis con la inclinación natural de nuestra voluntad; pero esto no debe llevarnos a afirmar que la sindéresis misma es algo de la voluntad y no del entendimiento. Se trata de un hábito del entendimiento humano, de índole natural o casi natural, y que está constituido por ciertas especies inteligibles (las de bien y mal en general, y las de bien y mal humanos más determinadamente) y por una habilidad innata de combinar dichas especies de modo que formen imperativos categóricos de carácter sumamente general. Por ello hay que tener en cuenta dos cosas: primera, que lo mismo que sucede con el hábito de la inteligencia, el hábito de la sindéresis es anterior a los actos o a los juicios imperativos a los que inclina; aquí el conocimiento habitual precede absolutamente al actual; y por ello no puede producir extrañeza que su contenido sea "tan caliginoso y oscuro"; segunda que, si el conocimiento que proporciona es de carácter imperativo, tiene que presuponer algo referente a la voluntad, a saber, la inclinación natural de la voluntad al bien en general y al bien humano. Todo acto de imperio (todo

---

1 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q90 a1 ad2.

2 Tomás de Aquino, *De Ver,* q16 a1.

3 L. E. Palacios, *Filosofía del saber,* Gredos, Madrid, 1974, p. 42.

juicio imperativo) es algo del entendimiento, pero presupuesto el impulso de la voluntad[4]. Concretamente este hábito del entendimiento que es la sindéresis presupone la inclinación natural de la voluntad, y por ello no hay inconveniente en decir que "se manifiesta como inclinación afectiva, como sentimiento". Suscribo sin rebozo estas otras palabras del autor citado: "No me cansaré de encarecer la voluntad insaculada en cada uno de los preceptos de la ley natural, voluntad que es participación de aquella Voluntad Soberana que dispone con sus decretos el orden universal"[5]. Pero esto no me lleva a decir que la sindéresis es formalmente un hábito de la voluntad humana, sino que insisto en que se trata de un hábito natural o cuasi natural de nuestro entendimiento.

2. La prudencia

La segunda de las virtudes activas es la *prudencia.* Es una virtud en sentido propio, que radica en la razón práctica como en su sujeto principal, pero que tiene por objeto los actos propios de la vida activa, es decir, la *praxis* humana.

Acerca de la etimología de la palabra "prudencia" escribe Santiago Ramírez: "La palabra *prudencia* es una contracción de *providencia;* es la misma palabra providencia sincopada. Lo advirtió ya Cicerón: «virtud que *ex providendo* se llama prudencia»; «que tomó este nombre *ex providendo*», usando ambas palabras como sinónimas: «a los que podemos llamar prudentes, esto es, *providentes*»; «por la misma causa puede llamarse correctamente tanto prudencia como providencia». Al hijo de Arquino hace eco San Isidoro: «prudente, como si se dijera *providente*, útil ordenador de las cosas futuras». Y a ambos Santo Tomás: «el nombre mismo de prudencia se toma de providencia, como de su parte principal». La lengua griega, más rica y matizada, emplea dos palabras diferentes: *prónoia*, que Cicerón traduce por *providencia*; y *phronesis*, que vierte por prudencia. Traducción por una palabra latina equivalente, porque *prónoia* –de *pró* y *nóos*, *noesis*, *gnosis*– es literalmente *prognosis*, preconocimiento, conocimiento previo o anticipado, que el latín precisa como *visión: pro-videntia*, *prae-videntia* =pre-visión. Visión anticipada que connota afecto de precaución y de protección contra un mal probable o posible. Conocimiento intensivamente perfecto por *vi-*

---

4 "El mandar es un acto de la razón, pero presupuesto el acto de la voluntad". Tomás de Aquino, *STh*, I-II q17 a1.

5 L. E. Palacios, *Filosofía del saber,* p. 433.

sión, y completamente anticipado, *desde lejos*, a larga distancia, mucho antes de que ocurra el peligro, como indica el adverbio *porro* […]. Respecto de nuestro conocimiento humano hay que tener en cuenta la temporalidad y sus diferencias, que son lo pasado, lo presente y lo futuro. Lo pasado es objeto de la memoria; lo presente, de la inteligencia, y lo futuro, de la providencia, cuya previsión o conjetura se funda en la experiencia de lo pasado y de lo presente, pues lo uno suele ser semejante a lo otro. La prudencia presupone e incluye la memoria y la inteligencia, que utiliza para prever y disponer lo futuro por la providencia, siendo esta previsión y disposición lo principal y específico de la prudencia. De ahí la explicación ciceroniana de la palabra providencia: «la providencia es por la que se ve algo futuro antes que sea hecho». Todo esto da la simple etimología de la palabra *prónoia*, providencia, prudencia: «de modo que el prudente, por la semejanza de otros hechos razone rectamente sobre lo que es necesario hacer»; de ahí que necesite de experiencia y tiempo, para que a la vista de las cosas que ocurrieron, y que tiene en la memoria, y de las que actualmente ve, provea de las cosas futuras”[6].

Se ve claro que se trata de una virtud cognoscitiva, que proporciona un conocimiento, aunque no de carácter teórico o especulativo, sino de índole imperativa o práctica. Como el conocimiento que proporciona la prudencia no es acerca de los imperativos universales y evidentes de suyo, sino de los particulares y cuya formulación requiere esfuerzo, por eso el sujeto propio de la prudencia no es el entendimiento humano en su función intuitiva –inteligencia, como en el caso de la sindéresis–, sino el entendimiento en su función discursiva –la razón–. Y como su oficio no es suministrar conocimientos teóricos, sino prácticos (es decir, juicios imperativos), por eso el sujeto de la prudencia es la razón en su función práctica.

Por otro lado, los juicios de la prudencia son particulares, no universales. Y en nosotros el conocimiento particular sólo se obtiene por los sentidos o en conexión con los sentidos. Por ello, los sentidos humanos y especialmente los internos (más en concreto, la cogitativa) también tienen que ver con la prudencia. Sobre el papel de la cogitativa en el conocimiento humano, tanto especulativo como práctico, escribe muy bien Ramírez: “La cogitativa, que es la facultad sensitiva más perfecta del hombre y el principal auxiliar de su intelecto, ayuda a éste en su doble función especulativa y práctica con su acción experimentadora sobre el mundo de lo sensible ofrecido por los otros sentidos externos e internos […]. El primer servicio es de preparación o de disposición para el acto propio del intelecto especulativo, que es el conocimiento de la verdad universal; mientras que el segundo es más bien de com-

---

6 S. Ramírez, *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1979, pp. 16-18.

plemento o de aplicación de los principios y de las conclusiones universales a la acción en su realización más concreta y detallada. En la primera función es el movimiento ascendente, porque va de lo sensible a lo inteligible, de lo particular a lo universal, de la cogitación a la intelección; en la segunda, por el contrario, el movimiento es descendente, porque va de lo universal a lo particular, de lo inteligible a lo sensible y de la intelección a la cogitación"[7].

Pero si la cooperación de la cogitativa es necesaria para el uso correcto de la razón práctica en cuanto que se extiende a los últimos detalles de la acción humana, ha de decirse que el sujeto psíquico de la prudencia no es solamente la razón práctica, sino también la cogitativa. Pero no por igual, sino escalonadamente, pues el sujeto principal de la prudencia es la razón práctica, y el sujeto secundario y anexo es la cogitativa en tanto que sometida a la dirección de la misma razón práctica. Así Tomás de Aquino escribe: "La prudencia no radica en los sentidos exteriores por los que conocemos los sensibles propios, sino en los sentidos internos que se perfeccionan por la memoria y el experimento a fin de juzgar prontamente de los casos particulares. Y no de suerte que la prudencia radique en los sentidos internos como en su sujeto principal, sino que de modo principal está en la razón, y por cierta aplicación se extiende a los sentidos"[8]. Y en otros sitios aclara que el sentido interior en el que radica la prudencia extensivamente o de modo secundario es la cogitativa[9]. La razón de que la cogitativa sea sujeto secundario de la prudencia y no principal (el principal es, como se ha dicho, la razón práctica) hay que ponerla en que el acto propio de la prudencia, que es el juicio imperativo sobre las acciones humanas concretas, lo lleva a cabo la razón práctica y no la cogitativa, aunque la cogitativa ayude a la razón.

Pues bien, si la prudencia es una virtud o un hábito operativo bueno de la razón, estará constituida –como todas las virtudes cognoscitivas– por una serie de especies inteligibles impresas y por una habilidad de combinarlas convenientemente en orden a la formación de juicios verdaderos. En esto la virtud de la prudencia coincide con la virtud de la ciencia y con la virtud del arte (o de la técnica). Pero la diferencia estriba en los juicios que emanan de la prudencia. Esos juicios no son teóricos o especulativos, que es lo propio de la ciencia, sino juicios prácticos o imperativos. Tampoco son juicios imperativos en orden a la producción de artefactos, que es lo propio del arte (o de la técnica), sino juicios imperativos en orden a la acción humana perfecta, en orden a la *praxis* recta. Por lo que hace a los juicios imperativos, ya dijimos más atrás, apoyándonos en Kant, que dichos juicios pueden ser impera-

---

7 S. Ramírez, *La prudencia,* pp. 49-50.

8 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q47 a3 ad3.

9 Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethic,* VI lect7 n1214-n1215.

tivos categóricos e imperativos hipotéticos, y que estos últimos pueden ser pragmáticos y técnicos. En el caso de la prudencia se trata de imperativos categóricos, que son los propios de la moral, pero a diferencia de la sindéresis, que formula imperativos categóricos de máxima universalidad, la prudencia formula imperativos categóricos particulares, inmediatamente conectados con las acciones humanas concretas.

Por eso decimos que la prudencia, aunque radica en la razón y es por ello, subjetivamente, virtud cognoscitiva, está inmediatamente ordenada a la acción y es por tanto, objetivamente, virtud activa. Lo cual quiere decir también que la prudencia ha de estar íntimamente ligada a la voluntad, que es la sede de la acción propiamente dicha, o sea, de la *praxis*. Esta vinculación con la voluntad aparece igualmente en la sindéresis, y ya quedó puesta de relieve más atrás, pero de distinta manera. La sindéresis, en efecto, está en conexión con la inclinación natural de nuestra voluntad al bien en general y al bien humano; en cambio, la prudencia se relaciona con los actos concretos que la voluntad pone, sobre todo con la intención, con la elección y con el uso activo, y con las inclinaciones habituales sobreañadidas que constituyen las otras virtudes morales o activas, especialmente la justicia, la fortaleza y la temperancia. Hemos dicho que la prudencia está ordenada a la formulación de juicios imperativos verdaderos de carácter categórico, pero el imperar o mandar es un acto de la razón, presupuesto empero un acto de la voluntad. De aquí la conexión de la prudencia con los actos de la voluntad y con las inclinaciones que llevan a esos actos. Pero esto merece un estudio más detenido.

Para llegar al acto del imperio, al juicio imperativo también llamado precepto, se requieren antes otros actos de la razón y de la voluntad, que quedaron expuestos en el capítulo IV, apartado 4; por parte de la razón: el consejo (deliberación y sentencia) tanto absoluto como comparativo, y por parte de la voluntad: la intención, el consentimiento y la elección. Por eso corresponde a la prudencia, que perfecciona la razón práctica, no sólo el acto del imperio (o el precepto), sino también los actos de deliberación (inquisición) y de sentencia (juicio). Y por otra parte esos actos estarán en íntima conexión con los correspondientes de la voluntad. Santo Tomás escribe: “Sobre las acciones humanas versan tres actos de la razón: el primero es el consejo (la deliberación), el segundo es el juicio (la sentencia), y el tercero es el precepto (el imperio). Los dos primeros responden a los actos del entendimiento especulativo, que son la inquisición y el juicio, pues el consejo es una cierta inquisición; mas el tercer acto es propio del entendimiento práctico, en cuanto es operativo, pues la razón no puede mandar aquello que no puede ser hecho por el hombre. Ahora bien, es manifiesto que respecto de las cosas hechas por el hombre, el acto principal es el precepto, al cual se ordenan los

demás"[10]. Precisando más su pensamiento el Aquinate estima que el acto de la deliberación y el acto del juicio acerca de lo que ha de hacerse en cada caso corresponden a otras virtudes distintas de la prudencia, aunque íntimamente ligadas a ella y en plena subordinación a la misma, a saber, la *eubulía*, la *synesis* y la *gnome*. La *eubulía* perfecciona la razón práctica en orden a una buena deliberación o inquisición en los asuntos humanos; la *synesis* la perfecciona en orden al juicio según la ley común, y la *gnome* en orden al juicio en los casos excepcionales. Esas tres virtudes se pueden considerar como partes potenciales de la virtud de la prudencia o como virtudes anejas, subordinadas a la misma. Así escribe: "A la virtud que se ordena al buen precepto, o sea la prudencia, que es la principal, se añaden como virtudes anejas y secundarias, la *eubulía*, que se ordena a la buena deliberación, y la *synesis* y la *gnome*, que se ordenan al buen juicio"[11]. Y un poco después: "A la buena deliberación se ordena una sola virtud (la *ebulía*), mientras que al buen juicio se ordenan dos (la *synesis* y la *gnome*) [...]. Por lo demás, la *synesis* y la *gnome* se distinguen según las diversas reglas por las que juzgan, pues la primera es judicativa de las acciones humanas según la ley común, mientras que la segunda es judicativa según la misma razón natural en aquellos casos que no están previstos en la ley común"[12].

De esta suerte el acto principal, propio y exclusivo de la prudencia es el imperio o el precepto, mientras que los actos de deliberar y juzgar pertenecen a la prudencia secundariamente, en cuanto que ésta se sirve o ayuda de otras virtudes anejas y subordinadas.

Pero la prudencia (con sus virtudes anejas) no podría deliberar convenientemente, ni juzgar acertadamente, ni sobre todo mandar rectamente, si no contara con las inclinaciones habituales que las restantes virtudes morales añaden a la voluntad y a los apetitos sensitivos. Veámoslo.

Es evidente que el acto de la intención (acto propio de la voluntad) determina los actos subsiguientes del entendimiento (deliberación, sentencia, imperio) y de la misma voluntad (consentimiento, elección, uso activo). El impulso hacia el fin, que constituye la intención, empuja al entendimiento a deliberar, es decir, a buscar los medios convenientes para ese fin. Esos medios son considerados primero de una manera absoluta (consejo absoluto), apreciando a todos ellos en lo que tienen de valiosos, y dando así lugar al consentimiento; pero luego son considerados de una manera comparativa (consejo comparativo) ponderando cuál sea el mejor o más conveniente aquí y ahora, y dando lugar al último juicio práctico o sentencia, y al acto de la

---

10 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q57 a6.

11 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q57 a6.

12 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q57 a6 ad3.

elección. Todo ello prepara el acto del imperio, el cual preside y determina el uso activo o la *praxis* estrictamente dicha. Como se ve, esta cadena de actos distintos y conexos pende, como de su primer eslabón, del acto de la intención: es la intención del fin la que determina más que ninguna otra cosa la deliberación, la sentencia, el consentimiento, la elección, y finalmente el imperio y el uso activo acerca de los medios. Y hasta tal punto es esto así que no puede haber una conveniente deliberación, ni una sentencia aceptada, ni una elección recta, ni en último término un imperio prudente y una *praxis* honesta en relación con los medios, si no existe previamente una virtuosa o buena intención respecto del fin. Y la pregunta surge entonces insoslayable: ¿cómo se rectifica la intención?; ¿cómo se endereza el acto de la intención hacia el bien auténtico del hombre, hacia el bien humano o moral? Y la respuesta tiene que ser ésta: por medio de las otras virtudes morales.

Para entender esta respuesta hemos de considerar dos cosas: primera, que la sindéresis –hábito natural y cuasi innato–, dictamina acerca del fin último de la vida humana –el bien humano–, y acerca de los medios más generales de alcanzarlo –vivir justa, fuerte y moderadamente–; y segunda, que la intención de la voluntad no se refiere sólo al fin último de la vida humana, sino también a los fines propios de las virtudes morales de la voluntad y de los apetitos sensitivos. Porque es siempre de los fines, pero estos fines pueden también ser intermedios, es decir, mezcla de medio y de fin. Así, el juicio de la sindéresis, que presupone la inclinación natural de la voluntad al bien en general y al bien humano (inclinación siempre recta), desciende a señalar también los fines de las virtudes morales en general: el fin de la justicia (buscar el bien de los demás y el bien común), el fin de la fortaleza (obrar el bien a pesar de las dificultades) y el fin de la temperancia (obrar el bien a pesar de los atractivos sensibles en contrario); pues la sindéresis impera que hay que buscar el bien humano y que hay que buscarlo de manera racional, es decir, de manera justa, fuerte y moderada. Y rimando con ese juicio imperativo de la sindéresis y en continuidad con la inclinación natural de la voluntad al bien honesto, las virtudes morales de la voluntad y de los apetitos sensitivos inclinan (o tienden) a sus fines propios, aunque todavía de una manera general e indeterminada.

Para determinar más esos fines de las virtudes morales entra en juego la prudencia, que versa propiamente sobre los medios, no sobre los fines, pero que fija en concreto el fin de las virtudes morales, porque ellos son también otros tantos medios para llegar al fin último de toda la vida humana. Las virtudes morales inclinan en general a lo que es justo, a lo que es fuerte, a lo que es moderado, pero qué sea lo justo, lo fuerte y lo moderado en cada caso y atendidas todas las circunstancias, lo dictamina la prudencia. Y así resulta la conexión e interdependencia que es esencial en las virtudes mora-

les: la prudencia no es posible sin las otras virtudes morales; pero estas otras virtudes morales tampoco son posibles sin la prudencia. Y no hay aquí círculo vicioso, porque las causas son causas entre sí en distinto género de casualidad, y las otras virtudes morales influyen en la prudencia en el plano de la inclinación (que es algo de la voluntad o de los apetitos sensitivos), mientras que la prudencia influye en las otras virtudes morales en el plano de la determinación y especificación de sus fines concretos (que es algo de la razón). Así pues, las inclinaciones o intenciones más determinadas de la voluntad a los fines propios de las virtudes morales de la voluntad y de los apetitos sensitivos, si por una parte son intenciones, por otra son elecciones; son intenciones en cuanto miran a los fines señalados y dan origen a elecciones posteriores, pero son elecciones en cuanto proceden de otras intenciones anteriores que miraban a los fines de las virtudes en general, no en concreto.

Santiago Ramírez, que ha tratado este asunto con la lucidez y profundidad que le caracteriza, escribe así: "La sindéresis no solamente dicta el fin último en común, sino también los fines propios de las virtudes morales con una cierta universalidad; pues no sólo prescribe que el hombre debe vivir conforme a la recta razón, sino también que debe hacerlo justa, vigorosa y moderadamente. Lo que no hace es señalar ni dictar concretamente en qué modo y medida consiste ese vivir justo, vigoroso y moderado. Eso tiene que averiguarlo y determinarlo la razón práctica de la prudencia. Igualmente, la intención no es solamente acerca del fin último –en abstracto o en concreto–, sino también acerca de los fines propios en abstracto y en concreto. La intención es siempre acerca del fin a conseguir por los medios, pero no es sólo acerca del fin último, sino que puede serlo acerca de cualquier fin. Por último, la intención y la elección no son siempre ni necesariamente movimientos distintos del apetito, sino que pueden integrarse en un movimiento completo y total. Porque la intención perfecta y eficaz no se limita a desear el fin y a suspirar por él, sino que desciende hasta la elección de los medios y procesos hasta emplearlos o ponerlos en práctica vigorosamente; e inversamente, la elección verdadera y eficaz no se circunscribe a tomar un medio determinado sin proceder más adelante, sino que pasa a aplicarlo enérgicamente hasta conseguir de hecho el fin intentado. La intención perfecta desciende hasta la elección inclusive, y la perfecta elección asciende hasta el término o consumación de la intención, que es la aprehensión o consecución del fin intentado. Las intenciones, por consiguiente, y las elecciones pueden subordinarse e interferirse como los fines y los medios. Los fines propios e inmediatos se subordinan al fin último, respecto del cual tienen en realidad razón de medios; pero respecto de los puros medios, tienen a su vez razón de fin. Proporcionalmente, lo que es intención respecto a los fines inmediatos y propios, es elección respecto del fin último, y viceversa; mas lo que es pura

elección del puro medio no puede propiamente ser intención, como el puro medio no puede ser fin. Pero así como el puro medio es tal por orden a su propio fin, así la pura elección de ese medio es tal por orden a su propia intención de dicho fin"[13].

Vista esta correlación y continuidad entre la intención y la elección, a la que sigue el uso activo, se comprende el papel que las virtudes morales del apetito (de la voluntad y de los apetitos sensitivos) desempeñan en orden a una conveniente deliberación, a un buen juicio práctico, y a un imperio recto. Santiago Ramírez sigue diciendo: "La elección depende de su intención correspondiente, y su rectitud consiste en participar la rectitud de dicha intención, conformándose a ella. Y esto precisamente es lo que hacen las virtudes morales del apetito respecto de la intención pura y natural del fin último y de los fines propios de las mismas tomados absoluta y universalmente, porque ellas disponen habitualmente el apetito a conformarse concretamente y por connaturalidad con dicha intención que siempre y naturalmente es recta, que es como habilitarlo a someter con gusto, prontitud y facilidad sus intenciones particulares de los fines propios y concretos –que de hecho son también elecciones– a esa intención primera y universal, empalmándolas con ella y subsumiéndolas bajo ella. De esa manera, y en virtud de la subsunción y participación de dicha intención primera, el apetito mueve perfecta y connaturalmente la razón práctica a buscar y determinar el medio y la medida con que el hombre concreto debe usar de sus pasiones y operaciones, atendidas todas las circunstancias a la vez. Porque precisamente tocar ese medio o esa medida de un modo habitual, es el fin propio de cada virtud moral. Y luego viene la elección concreta y el uso del medio de dichas pasiones y operaciones –plena ejecución– para obtener de hecho ese fin"[14]. Y un poco después: "Las virtudes morales del apetito hacen recta por connaturalidad y habitualmente la intención del mismo respecto de esos fines propios y particulares: la cual, por una parte, no sería verdaderamente recta, si no se orientase y ordenase a la pura y primera intención natural del fin último, reclamando y exigiendo la subsunción por ella; y, por otra, no sería perfecta, como conviene a un acto de virtud, si no descendiese con su influjo hasta la elección efectiva de sus medios respectivos. Lo cual quiere decir que esa intención de las virtudes morales acerca de sus fines propios y particulares, sugiere y anticipa afectiva o vitalmente la menor del silogismo prudencial y su subsunción bajo la mayor de la sindéresis y de la pura y primera intención del apetito. Y entonces la razón práctica prudencial con rapidez, facilidad y suavidad –*prompte, faciliter et delectabiliter*– la hace suya y le da estado in-

---

13 S. Ramírez, *La prudencia,* pp. 171-173.

14 S. Ramírez, *La prudencia,* pp. 173-174.

teligible y la hace formalmente premisa menor del silogismo práctico recto o virtuoso, subsumiéndola de hecho bajo la mayor de la sindéresis: lo cual es tanto como decir que la prudencia ha encontrado el *medio* de ese silogismo práctico, que en realidad no es otro que el *medio de la razón* de las virtudes morales del apetito"[15].

Por lo demás, el influjo que las virtudes morales del apetito ejercen sobre la prudencia en orden a que ésta delibere bien, juzgue bien y mande rectamente, se refleja en un razonamiento o silogismo práctico cuya premisa mayor es la obra mancomunada de la sinderésis y de la intención primera (natural) de la voluntad: la premisa menor es obra de la prudencia y de las virtudes morales del apetito, y la conclusión es también obra de la prudencia y de dichas virtudes, que nos llevan a un juicio imperativo verdadero y a un uso activo recto. Pero dejemos una vez más la palabra a Ramírez: "En el funcionamiento de la prudencia, que procede por una especie de silogismo práctico, concurren dos premisas y dos conclusiones, colaborando en todas ellas el intelecto y el apetito. La *premisa mayor* –universal– dictada por la sinderésis –o formulada a veces por la ciencia moral– y aceptada naturalmente por la voluntad –intención o apetito naturalmente recto del fin último en común o de los fines propios indeterminada y universalmente–, contiene el fin universal o los fines particulares en universal: se debe obrar el bien y evitar el mal, se debe obrar siempre conforme a razón, se debe vivir siempre, prudente, justa, vigorosa y moderadamente. La *premisa menor* –particular– presentada en mancomún por la prudencia y por las virtudes morales del apetito, contiene los fines concretos y particulares en toda su concreción y particularidad: éste o el otro modo de conducirse por mí ahora y aquí y en estas circunstancias, es obrar con justicia, con fortaleza o con templanza. Ella es sugerida y anticipada espontánea y connaturalmente por las virtudes morales del apetito, que por su propia naturaleza lo inclinan hacia esa menor como a su propio objeto y fin, en correspondencia con la atracción natural de la voluntad al fin universal: función recta de esos fines propios y particulares. Y bajo ese impulso e inclinación es formulada y subsumida por la prudencia en correspondencia con la mayor de la sindéresis: eso en concreto es aquí y ahora para mí obrar conforme a razón. Puestas las cuales y subsumidas, vienen las conclusiones alternas y combinadas de la razón –prudencia– y del apetito –virtudes morales–. Porque una vez hallado el medio de la razón por la subsunción de la menor bajo la mayor, la razón práctica la dicta como su conclusión inmediata, y a su vez las virtudes morales la aceptan o eligen inmediatamente como conclusión de su propio orden afectivo. Por último, dada esa elección concreta, la razón la impera e impone

15 S. Ramírez, *La prudencia,* p. 175.

al apetito, que éste ejecuta sin demora usando y empleando todas sus energías: son las conclusiones finales de la razón prudencial –imperio– y del apetito revestido de las virtudes morales –uso activo–”[16].

En el mutuo influjo de las virtudes morales del apetito sobre la prudencia, y de ésta sobre aquéllas, hay una interacción de causalidades de distinto género: las virtudes morales del apetito obran a modo de causa eficiente sobre la prudencia, y ésta obra a modo de causa final sobre aquéllas; por otro lado la acción de las virtudes morales del apetito es también a modo de disposición o de causa material, y la acción de la prudencia es a modo de forma o de causa formal. Refiriéndose a esta última correlación escribe Santo Tomás: “Para el recto juicio se requieren dos cosas. Una es la misma virtud que profiere el juicio, y así el juicio es acto de la razón (de la prudencia), pues decir o definir algo es acto de la razón. Otra es la disposición del que juzga, de donde le viene la idoneidad para juzgar rectamente; y así en lo referente a la justicia, el juicio procede de la justicia, lo mismo que en lo referente a la fortaleza procede de la fortaleza. Por consiguiente el juicio es ciertamente acto de la justicia en cuanto que inclina a juzgar rectamente, pero es acto de la prudencia en cuanto que ella profiere el juicio”[17].

Viniendo ahora a otro asunto, hay que decir que la prudencia está integrada por una serie de partes o elementos que se combinan y aúnan para hacer posibles los actos de dicha virtud. Estas partes integrantes de la virtud de la prudencia son: la memoria, la inteligencia, la sagacidad, la razón, la docilidad, la providencia, la circunspección y la cautela. Digamos unas pocas palabras de cada una ellas.

La *memoria* es el conocimiento o la experiencia del pasado. Lo que hemos vivido en el pasado lo podemos retener en el recuerdo y actualizarlo en el presente para enseñanza de lo que debemos hacer en dicho presente y en el futuro. La prudencia necesita de la memoria, porque muchas de las situaciones concretas con las que tenemos que enfrentarnos en el presente son consecuencia de hechos anteriores y encuentran en ellos su explicación y su razón de ser. Sin conocimiento o vivencia del pasado estaríamos desarraigados de la verdadera realidad vital, que fluye constantemente, y estando desarraigados no acertaríamos con lo que tenemos que hacer en cada momento, en cada nueva circunstancia. Es verdad que la historia no se repite con idénticos hechos; pero sí con hechos semejantes. Lo que ha ocurrido a otros, o nos ha ocurrido a nosotros mismos en el pasado, puede de este modo servirnos de enseñanza en el presente cuando se reiteran situaciones parecidas. Y éste es el papel de la memoria en el seno de la prudencia.

---

16 S. Ramírez, *La prudencia,* pp. 184-185.

17 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q60 a1 ad1.

La *inteligencia* la podemos considerar aquí como la capacidad de penetrar en los hechos y circunstancias presentes y conocerlos en su nuda verdad. La inteligencia así equivale al sentido exacto de la realidad. Para obrar con prudencia se necesita conocer la realidad tal y como es, sin deformarla lo más mínimo, sin colorearla según nuestros deseos. Ese exacto sentido de la realidad es tanto más importante cuanto es mayor el peligro en que estamos de perder la objetividad y juzgar de las cosas con prejuicios subjetivos. Y ese peligro existe en la prudencia porque no es una virtud puramente intelectual, sino también moral y afectiva. Las posibles desviaciones de nuestros juicios acerca de la situación real en que nos hallamos en cada momento, desviaciones debidas a los impulsos incontrolados de las pasiones o de los anhelos de la voluntad, tienen que ser evitadas o corregidas por ese sentido exacto de las cosas, de la realidad, que nos aporta la inteligencia como parte integral de la prudencia.

Y ahora hablemos de la *razón* y la *sagacidad.* Como ya vimos, la virtud que perfecciona la deliberación en orden a una recta elección se llama *eubulía* y es una parte potencial de la prudencia. Pero sabemos que después de la deliberación y de la decisión viene el imperio. Este último es el más propio de la prudencia, pues está en inmediata relación con el uso activo o la *praxis.* El imperio permite mantener firmemente la decisión tomada, para ponerla finalmente por obra; y como es posible que a la hora de obrar surjan nuevos obstáculos que no habían sido antes tenidos en cuenta, la deliberación deberá prolongarse con vistas en este caso al uso activo. Y aquí es donde encajan precisamente la razón y la sagacidad. Porque hay ocasiones en que cabe tomarse tiempo para esta nueva deliberación, para sopesar los pros y los contras de lo que estamos constreñidos a ejecutar por virtud del imperio, y entonces es cuando entra en juego la *razón.* Pero hay otras ocasiones en que hay que obrar de forma inmediata, sin tiempo para nuevas deliberaciones, y entonces es la *sagacidad* la que está llamada a actuar. La sagacidad produce con rapidez el mismo efecto que produce la razón cuando se tiene tiempo por delante. Cuando el obrar apremia es más difícil acertar, y por eso la sagacidad es difícil de adquirir y es una parte integral muy importante de la virtud de la prudencia.

La *docilidad*, por su parte, es la capacidad de recibir un consejo. En la deliberación que desemboca en el imperio no debe ser descuidado ningún recurso que nos permita acertar. Y es muy bueno oír la opinión de algún buen consejero, hombre de experiencia y competencia en los asuntos de que se trate. Esa opinión es siempre una ayuda, aunque no se comparta o no se siga. Porque ser dócil no es obrar siempre y en todo al dictado de otro; esto también sería imprudencia, porque la decisión y la *praxis* deben ser personales. Pero el que escucha un consejo, venido de persona competente y de-

sapasionada, tiene más elementos de juicio, está en mejores condiciones de ser realista, o de conocer y respetar la realidad. Después aceptará el consejo o no; o lo aceptará sólo en parte. En todo caso es propio del hombre prudente asumir enteramente la responsabilidad de sus decisiones y de sus obras, sin descargarla en los consejos recibidos. Por eso se ha descrito la docilidad como la simple capacidad de recibir un consejo. El aceptarlo o no dependerá de los otros datos que deben también considerarse, y si se sigue, ya no será algo extrínseco, impuesto desde fuera, sino que se asumirá o se hará propio.

La *providencia* es aquella parte de la prudencia que le da el nombre a toda ella. Hace referencia a la anticipación en el conocimiento, a la previsión. Esto es muy propio de la prudencia, porque las acciones que ella regula no pertenecen al pasado (las acciones pasadas son ya inmodificables), ni siquiera propiamente al presente (las acciones presentes han sido decididas antes, aunque la antelación sea mínima); pertenecen más bien al futuro, y sólo el conocimiento o la anticipación del futuro pueden proporcionarnos los datos decisivos en los juicios imperativos de la prudencia. Dicho brevemente, sin previsión del futuro no hay prudencia, y por ello la providencia forma parte esencial de la prudencia, es una de sus partes integrantes o constitutivas, y aún la más importante de todas.

La *circunspección* es la atención a las circunstancias. Viene de *circumspicere* (=mirar alrededor). Y es que las acciones que la prudencia ordena o dirige están totalmente particularizadas, no sólo por respecto al sujeto que las ejecuta, ni sólo al objeto sobre que versan, sino también respecto a las múltiples circunstancias de tiempo y de lugar en donde se encuadran. Por ello, el tener en cuenta esas circunstancias es imprescindible para obrar con prudencia. La circunspección es también parte necesaria de la prudencia.

La *cautela* o *precaución*, por último, completa el elenco de las partes de la prudencia. En la ejecución de una obra dictada por la prudencia suelen presentarse con frecuencia muchos obstáculos, más o menos grandes. Y es preciso saber esquivarlos o superarlos, para lo cual ayuda mucho contar con ellos, tenerlos previstos. Sin esta previsión de los obstáculos y de los recursos que habrá que utilizar para salvarlos, la dirección de la prudencia quedaría incompleta, sería imperfecta.

Examinadas ya las partes potenciales de la virtud de la prudencia (la *eubulía*, la *synesis* y la *gnome*) y las partes integrantes (las que acabamos de enumerar) es llegado el momento de hablar de sus partes subjetivas, es decir, de las especies de prudencia. En este punto hay que decir que la prudencia puede ser de tres clases: personal, familiar y política, según que con ella se trate de regir las acciones de la misma persona que posee la prudencia, o las acciones de las personas que componen la célula primaria de la sociedad,

que es la familia, o las acciones de las personas todas que constituyen una nación o estado, es decir, la sociedad civil. Es evidente que la prudencia personal debe acompañar a las otras dos, pues el que no es prudente consigo mismo tampoco lo será con lo demás; pero es también manifiesto que no basta la prudencia personal para dirigir a buen puerto la nave de la familia, ni menos la nave del estado.

La prudencia *personal* regula las relaciones de la persona particular con las otras personas particulares con las que convive en el seno de la sociedad, relaciones que están rectamente ordenadas por la virtud de la justicia conmutativa (y por otras virtudes que la acompañan, como la afabilidad, la veracidad, etc.). También regula la prudencia personal las relaciones de cada persona particular con Dios, relaciones que están rectamente ordenadas por la virtud de la religión, parte potencial de la virtud de la justicia; finalmente la prudencia personal regula asimismo el comportamiento de cada persona particular consigo misma, en cuanto a la moderación y dominio de las pasiones de sus apetitos concupiscible e irascible, para lo que son necesarias las virtudes de la fortaleza y de la temperancia (juntamente con las virtudes que llevan anejas, como la magnanimidad, la perseverancia, la paciencia, la castidad, la sobriedad, la estudiosidad, etc.). Esta virtud de la prudencia personal no puede faltar en ningún hombre honesto o con una vida racional recta, cualquiera que sea el oficio que desempeñe o la misión que cumpla en el seno de la sociedad.

La prudencia *familiar* es la propia de la persona que hace cabeza en cada familia, que será el padre o la madre para según qué asuntos. Esta prudencia tiene dos objetivos insoslayables: primero, la crianza de los hijos, con la procuración y conveniente uso de los bienes materiales que se precisan para ello (como vivienda, vestidos, alimentos, medicinas, medios de distracción, etc.), y segundo la educación de los mismos hijos, con el acopio y buen empleo de todos los medios materiales y espirituales que se precisan para esta tarea (como los buenos ejemplos, los consejos, las amonestaciones, los premios y castigos, los libros, las escuelas, etc.). De estas dos tareas, crianza y educación, la primera está ordenada a la segunda, como lo menos perfecto a lo más perfecto, pero también como lo más urgente a lo más importante, y lo más necesario a lo más noble. Por lo demás, la prudencia familiar exige como virtudes propias, primero, la amistad conyugal (el amor mutuo y permanente entre los esposos) y según el amor personal o de entrega de los padres a los hijos, pues sin este amor es imposible educar.

Por último, la prudencia *política* es la propia del gobernante, en cualquiera de sus grados, dentro de la sociedad civil. Hay quien distingue en la prudencia política dos subespecies, a saber, la gubernativa y la civil. Si se da por

buena dicha subdivisión, entonces la prudencia propia del gobernante sería gubernativa, y la del ciudadano sería la civil.

La prudencia política tiene un cometido esencial y exclusivo: el bien común de la sociedad civil, cometido que el gobernante cumple de manera principal e imperativa (es decir, mandando), y el gobernado o el simple ciudadano cumple de manera secundaria y de colaboración (es decir, obedeciendo). Es evidente que se necesita una mayor prudencia para mandar que para obedecer en los asuntos que atañen al bien común; pero tampoco es de poca monta la prudencia que se necesita para obedecer de manera inteligente y de real y eficaz colaboración con el que manda. Por ello, en la gestión del bien común no basta con la prudencia del gobernante, sino que se requiere también la prudencia del ciudadano. Por lo demás, una y otra prudencia reclaman la virtud de la justicia legal o general, por una parte, y la virtud de la justicia distributiva, por otra. La justicia legal (que tiene por objeto al bien común) rectifica las acciones humanas del gobernante y del gobernado de suerte que se encaminen a la promoción y gestión del bien común de la sociedad civil, aun a costa de sacrificar en ocasiones el propio bien particular (en tantas ocasiones cuantas ese bien particular se oponga al bien común). En promover el bien común deben esforzarse igualmente el que manda y el que obedece (por imperativo de la justicia legal), aunque de distinta manera: el uno de manera principal y general (mandando a todos), y el otro de manera secundaria y particular (obedeciendo en la parte de lo mandado que a él le toca). La justicia distributiva por su parte, es exclusiva del gobernante en sus diversos grados y rectifica las acciones de éste en la justa repartición de los beneficios y las cargas. Y junto con las virtudes de la justicia legal y de la justicia distributiva, el gobernante debe poseer las virtudes de la magnanimidad y de la magnificencia (partes potenciales de la virtud de la fortaleza), y el gobernante y los gobernados, la virtud del patriotismo (que es parte potencial de la virtud de la justicia).

Por otro lado, la virtud de la prudencia gubernativa tiene que cumplir estas tres misiones: la legislativa (confección y promulgación de leyes civiles), la ejecutiva (aplicación eficaz y coercitiva de dichas leyes) y la judicial (juicio acerca de las acciones de los ciudadanos para dictaminar si se han acomodado a las leyes o no). Ya se ve que un estudio pormenorizado de estas misiones de la prudencia gubernativa alargaría excesivamente esta exposición.

Pasando a otro asunto, conviene decir que, junto a estas formas de prudencia, que son perfectas cada una en su género, se pueden enumerar otras formas de prudencia, que son imperfectas por varias razones. Una primera es la falsa prudencia (la prudencia de la carne o también la astucia), que se da cuando la voluntad y los apetitos sensitivos del que posee dicha pseudo-

prudencia no están rectificados por las virtudes morales de la justicia, la fortaleza y la temperancia, sino más bien pervertidos por los vicios opuestos a ellas. Entonces, como el fin que se busca es deshonesto (prudencia de la carne), o son deshonestos los medios que se proponen (astucia), o las dos cosas a la vez, tal pseudo-prudencia es en realidad un vicio, aunque tenga apariencia de virtud.

Otras formas imperfectas de prudencia se dan: primero, cuando el fin intentado por la persona que posee dicha prudencia no es deshonesto en sí mismo, ni tampoco los medios que llevan a él, pero no se trata del fin último de la vida humana, sino de un fin particular, de suyo indiferente; y segundo, cuando el fin intentado y los medios propuestos son los exigidos por la prudencia verdadera y perfecta, pero falla el acto del imperio: es decir, hay una intención recta y una buena deliberación y un juicio práctico acertado y una elección conveniente; pero todo ello no desemboca en un imperio eficaz, que haga a la persona en cuestión verdaderamente prudente, pues, como ya dijimos más atrás, el imperio es el acto principal y más propio de la prudencia.

Acerca de estas tres formas imperfectas de la prudencia versa el siguiente texto de Santo Tomás: “La prudencia se dice de tres maneras. Una es falsa o sólo aparente. La persona prudente es la que está bien dispuesta respecto a aquellas acciones que hay que realizar con vistas a un buen fin, y por ello quien ordena sus acciones en vista de un fin malo tiene una prudencia falsa, ya que lo que toma como fin no es un bien real, sino sólo aparente. Así se puede decir de alguien que es un buen ladrón, pues por semejanza se dice ladrón prudente quien prepara bien los medios convenientes para robar. Esta prudencia falsa es de la que dice el Apóstol: «la prudencia de la carne es muerte», pues dicha prudencia pone el fin último de la vida en el regalo de la carne. Hay otra prudencia que es verdadera, pues busca los medios adecuados para alcanzar un fin realmente bueno, pero es imperfecta por dos razones: primera, porque ese bien que toma como fin no es el fin común de toda la vida humana, sino el de algún negocio especial, y según esto cuando alguien busca los medios adecuados para negociar o para navegar, se dice que es un negociador prudente o un sagaz navegante. La segunda razón es que la persona prudente falla en el acto principal de la prudencia (que es el imperio), y así ocurre cuando alguien delibera bien y juzga rectamente acerca de lo que hay que hacer respecto al último fin de toda la vida humana, pero falla en que no formula un precepto eficaz. La tercera prudencia es verdadera y perfecta, pues ordena al buen fin de toda la vida, y acerca de él

delibera rectamente y rectamente juzga y manda. Solamente ésta es la prudencia sin más”[18].

3. La justicia

La tercera de las virtudes activas es la justicia, que radica en la voluntad como en su propio sujeto y que tiene por objeto todo lo que es debido a otros, a las demás personas con las que estamos en relación.

La palabra latina *justicia* viene de *iustus*, y ésta, a su vez, de *ius*, que significa lo justo, lo debido y, por consiguiente, el derecho. Los autores no están de acuerdo sobre la etimología de *ius.* Según unos deriva de la raíz sánscrita *yu*, que significa “obligación”, o “vínculo obligatorio”, y según otros deriva de la raíz también sánscrita *yoh*, que significa “algo sagrado o procedente de la divinidad”. Esta segunda raíz también se relaciona con términos de claro significado religioso, como *Iovis* o *Iupiter*, y *iurare* o *iuramentum.* Por ello para los antiguos y sobre todo para los romanos el derecho fue entendido como un regalo de la divinidad.

Como la palabra castellana “derecho”, que traduce la latina *ius*, deriva sin embargo de *directum*, dirigido en derechura o rectamente, también el derecho y la justicia tienen que ver con la rectitud moral en general. Así, pues, en la palabra “justicia” se puede descubrir un sentido amplio, que es el de rectitud o bondad moral sin más aditamentos, y otro restringido, que es el de cumplimiento de lo debido, de lo ajustado, de lo que uno está obligado a dar a otro.

Santo Tomás define a la justicia en sentido estricto por referencia a su objeto, que es lo justo, lo debido, lo que pertenece a cada cual (lo suyo, lo de cada uno). Así la famosa definición de la justicia que dice así: “justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho”[19], es comentada por el Doctor Angélico del siguiente modo: “Dicha definición es aceptable si se entiende rectamente. Siendo, en efecto, toda virtud un hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud se defina por el acto bueno que tiene por objeto la materia propia de la virtud. Ahora bien, la justicia versa propiamente, como su peculiar materia, acerca de aquellas cosas que se refieren a otro […], y por tanto el acto de la justicia se designa en relación con la propia materia y objeto cuando se dice que «da a cada uno su derecho» […]. Mas para que algún acto acerca de cualquier materia sea

---

18 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q47 a3.

19 *Digestum,* lib. I, tit. 1, leg. 10.

virtuoso, se requiere que sea voluntario, estable y firme, porque, como dice Aristóteles, para el acto de virtud se requiere: primero, que «se obre sabiendo»; segundo, que «haya elección y fin debidos»; y tercero, que «se obre invariablemente». Mas el primero de estos requisitos está contenido en el segundo, pues «lo que se obra por ignorancia es involuntario», como dice también Aristóteles, y por esto en la definición de la justicia se pone primeramente la «voluntad», para manifestar que el acto de justicia debe ser voluntario, y añade la «constancia» y la «perpetuidad», para designar la firmeza del acto. Por consiguiente, la citada definición de la justicia es completa, sólo que en vez del hábito, que es especificado por el acto, se pone a éste, pues el hábito se ordena al acto. Si alguno quisiera reducir la definición de la justicia a su debida forma podría decir que «justicia es el hábito según el cual alguien, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho». Esta definición es casi la misma de Aristóteles, quien dice que la «justicia es el hábito por el cual uno obra según la elección de lo justo»”[20].

Atendiendo, pues, a lo que hay en la justicia de genérico –que es también su aspecto subjetivo– la justicia es una virtud, un hábito del bien obrar, es decir, una disposición estable, permanente, que hace bueno al que la posee y torna buenas las obras del mismo. En esto la justicia coincide con las demás virtudes humanas y especialmente con las virtudes activas o morales. Empieza, sin embargo, a distinguirse de las otras en cuanto que radica en la voluntad, en cuanto es un hábito bueno de la voluntad; no del entendimiento (como la sindéresis y la prudencia), ni de los apetitos sensitivos (como la fortaleza y la temperancia). Por ello debe consistir en una cierta inclinación o tendencia adquirida, pero estable y permanente, de la misma voluntad. Lo que se recibe o adquiere tiene que estar acomodado o ser congruente con la naturaleza del sujeto que lo recibe o adquiere. Pero aquí el sujeto es la voluntad. Luego el hábito de la justicia, recibido en la voluntad o adquirido por ella, tiene que estar acomodado a la naturaleza de la voluntad. No puede consistir por tanto en una posibilidad próxima y una habilidad inmediata de conocer, o de juzgar, o de razonar, ni tampoco de realizar otras operaciones externas, como andar o hablar o construir un artefacto cualquiera. Se tratará, por el contrario, de una posibilidad próxima y de una habilidad inmediata de querer, de realizar determinados actos de la voluntad, especialmente actos de intención, de elección y de uso activo. Por ello el mencionado hábito debe configurarse como una inclinación, como una tendencia sobreañadida, que encarrile por determinados derroteros la energía innata de la voluntad; y esa inclinación no debe ser pasajera, sino “constante y perpetua”.

---

20 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q58 a1.

Pero no basta con determinar el aspecto genérico y subjetivo de la virtud de la justicia. Para que su intelección sea completa hay que considerar también el aspecto objetivo, es decir, el objeto sobre el que versa dicha virtud y que es distinto del objeto de otras virtudes. Ese objeto es lo justo, lo debido, lo suyo (de cada cual).

Tomás de Aquino dice también que el objeto de la justicia es el derecho. Lo hace en el texto citado hace poco, al comentar la definición clásica de la justicia. Ésta (la justicia) es "el hábito según el cual alguien, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho". Y en otro sitio escribe: "Se llama a algo justo en cuanto tiene la rectitud de la justicia o en cuanto termina la acción justa [...]. La justicia, entre las demás virtudes, se determina especialmente en razón de su objeto al que se llama justo. Y esto es también el derecho. De donde es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia"[21].

Si nos quedáramos sólo en estos textos estaríamos en una definición circular de la justicia, pues, por un lado, se definiría a ésta como la virtud que tiene por objeto al derecho, y por otro, se definiría al derecho como el objeto de la virtud de la justicia. Pero Santo Tomás sale de este círculo aclarando por sí misma la noción de lo justo, de lo debido a otro, de lo suyo (de cada cual), que es precisamente el derecho objetivamente considerado. Citemos a este respecto los dos siguientes textos: "Lo propio de la justicia entre las otras virtudes es que ordena al hombre en aquellas cosas (y operaciones) que se refieren a otro. La justicia comporta, en efecto, cierta igualdad, como lo indica su mismo nombre, pues aquellas cosas que se adecuan se dice vulgarmente que se ajustan, y la igualdad se refiere a otro. Las demás virtudes perfeccionan al hombre únicamente en relación consigo mismo, y así lo recto en las operaciones de estas otras virtudes, aquello a lo que tiende la inclinación de ellas como a su propio objeto, se determina sólo por referencia al agente. En cambio, lo recto en las operaciones de la justicia se constituye, además de por referencia al agente, por referencia a otro, pues se llama justo en nuestras obras a lo que corresponde a otro según cierta igualdad, como el pago del precio debido por un servicio prestado"[22].

"La materia de la justicia –dice en otra parte– es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa que por ella usamos, está proporcionada (o ajustada) a otra persona, a la cual somos ordenados por la justicia. Ahora bien, llámase suyo –de cada persona– lo que se le debe según una igualdad proporcional, y por consiguiente el acto propio de la justicia no es otro que

---

21 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q57 a1.

22 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q57 a1.

dar a cada uno lo suyo”[23]. Lo “suyo” o lo “justo” es así lo debido, lo ajustado, a una persona en su relación con otra. Eso debido puede ser una cosa o una operación externa, y se dice “suyo”, de la persona a la que se le debe, no en el sentido de que lo tenga como una propiedad de la misma, sino en el sentido de que lo debe tener, según la relación proporcional de unas personas a otras. En efecto, si una persona hace algo o da algo a otra persona, ésta otra, para que exista un ajustamiento proporcional en las conductas y en las cosas, debe a su vez hacer algo o dar algo a aquella persona que hizo otro tanto por ella. Ésta es la noción primera de lo “debido” o “ajustado” (lo “suyo”, lo “justo”), que se determina por la estricta igualdad de las transacciones o los contratos. Pero la noción de lo “debido” no se agota aquí, sino que se extiende a campos más amplios. A las personas se les debe algo, no sólo por lo que hacen, sino también por lo que son. De no ser así estarían injustificados los derechos fundamentales de las personas, que son anteriores a cualquier prestación de servicios o de cosas de unas personas a otras.

Dos maneras hay de justificar los derechos esenciales y fundamentales de las personas. Primera, atendiendo a las inclinaciones naturales, y segunda, atendiendo a la ley eterna de Dios.

La persona humana tiene, en efecto, unas inclinaciones naturales, que nacen o brotan de su misma naturaleza. Estas inclinaciones naturales fundamentan otros tantos derechos a satisfacerlas en la persona que las tiene, y a la par otros tantos deberes u obligaciones en las demás personas de no impedir esa satisfacción y hasta ayudarla. Toda persona humana tiene derecho a la vida, a la integridad corporal, al alimento, al vestido, a la habitación, a la asistencia sanitaria, a la educación, al trabajo, a la verdad, etc. Precisamente porque todo hombre está naturalmente inclinado a los bienes arriba expresados, sin los cuales no podría subsistir, ni vivir como hombre, por eso tiene derecho a ellos, y tienen los demás el deber de respetar (no entorpecer) e incluso ayudar a que se realicen. En definitiva es derecho de alguien (es suyo o es correspondiente a él) todo aquello que inexorablemente necesita para cumplir su destino en el mundo, para llenar la trayectoria de su vida y alcanzar la relativa plenitud de que es capaz.

Hay que aclarar que las inclinaciones naturales no constituyen propiamente hablando los derechos de cada cual: son solamente su fundamento. Una inclinación natural no se convierte en derecho más que cuando es racionalmente asumida o en cuanto toma la forma de una ley moral. Por eso, propiamente hablando, no tienen derechos los animales ni las plantas, aunque unos y otras tengan también inclinaciones naturales.

---

[23] Tomás de Aquino, *STh*, II-II q58 a11.

Por eso cabe remontarse a una fuente más alta (y es incluso preciso para una fundamentación plena) en el empeño de justificar los derechos esenciales del hombre. Esa fuente superior es la ley eterna de Dios.

En efecto, la finalidad que manifiesta la naturaleza humana y cualquier naturaleza creada (en último término, las inclinaciones naturales) coincide exactamente con la finalidad del Creador y Gobernador del universo. Como escribe Santo Tomás: "El mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pero de distinta manera; pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente tiende a conseguir"[24].

Lo que el Creador y Gobernador del universo intenta comunicar en todas sus operaciones *ad extra* es la participación por semejanza de su infinita bondad, y lo que todas las criaturas tienden a conseguir por impulso de su naturaleza es la asimilación, cada una a su modo, de la bondad divina. Por eso, la ley interna por la que cada cosa tiende a su fin no es más que un reflejo de la ley eterna de Dios por la que todas las cosas son dirigidas a sus respectivos fines.

El Aquinate expresa así la naturaleza de la ley eterna: "Dios, por su sabiduría, es el fundador de todas las cosas, a las cuales se compara como el artífice a las cosas artificiales. Es, pues, el gobernador de todos los actos y movimientos que se encuentran en cada una de las criaturas. Por eso, así como el plan de la sabiduría divina en cuanto todas las cosas son creadas por ella, tiene razón de arte o de ejemplar o de idea, así el plan de la sabiduría que mueve todas las cosas a su debido fin alcanza la razón de ley. Y según esto la ley eterna no es otra cosa que el plan de la divina sabiduría en tanto que es directiva de todos los actos y movimientos"[25].

De esta ley eterna así descrita deriva cualquier otra ley y, por supuesto, la ley inscrita de modo indeleble en la misma naturaleza humana, a la que Santo Tomás llama "ley natural". Oigamos sus mismas palabras: "La ley importa cierta razón directiva de los actos al fin. Pero en todas las cosas ordenadas que se mueven es necesario que la virtud del segundo motor se derive de la virtud del primer motor, pues el segundo motor no mueve sino en cuanto es movido por el primero […]. Luego como la ley eterna es la razón de la gobernación en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de la gobernación que radican en los gobernantes inferiores se deriven de la ley eterna. Estas razones de los gobernantes inferiores constituyen

---

24 Tomás de Aquino, *STh,* I q44 a4.

25 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q93 a1.

cualesquiera leyes aparte de la eterna. De donde todas las leyes, en tanto participan de la recta razón, en cuanto derivan de ley eterna”[26].

Y por lo que hace a la ley natural, participación en el hombre de la ley eterna de Dios, escribe asimismo el Doctor Angélico: “La ley, como es una regla y medida, puede encontrarse en algo de una doble manera: como regulante y mensurante, o como regulado y medido, pues en tanto algo es regulado y medido en cuanto participa de la regla y medida. Pues bien, como todas las cosas que están sometidas a la divina providencia son reguladas y medidas por la ley eterna, es manifiesto que todas las cosas participan de algún modo de la ley eterna, a saber, en cuanto por la impronta de ella tienen las inclinaciones hacia sus propios actos y fines. Pero entre las restantes cosas, la criatura racional se subordina de un modo más excelente a la providencia, pues tiene providencia de sí propia y de otros seres. De donde también en sí misma está participada la razón eterna por la cual tiene una inclinación natural a sus debidos actos y fines, y tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural”[27].

De esta suerte, la ley eterna de Dios, a través de su participación en nosotros que es la ley natural, es el fundamento de toda ley y de todo derecho humano, y muy especialmente de los derechos esenciales o fundamentales. Así coincide el fin del agente (la ley eterna) y el fin del paciente (las inclinaciones naturales). Aquello a lo que inclina la ley eterna es lo mismo que aquello a lo que inclina la naturaleza humana o la ley natural inscrita en ella. Porque la naturaleza humana no es autosuficiente y autónoma; es obra del Creador, y obra realizada con arreglo a un plan. Ese plan es la ley eterna. Por ello los derechos esenciales se fundan de manera inmediata en la ley natural o en la misma naturaleza humana; pero de manera mediata y última se fundan en la ley eterna de Dios.

Habíamos dicho que la justicia, subjetivamente considerada, es una inclinación permanente de la voluntad por la que ésta realiza, con prontitud y facilidad ciertos actos de intención, de elección y de uso activo. Pero objetivamente entendida, la justicia es una inclinación especificada por lo justo o por el derecho de los demás; es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho. Esto hace que la justicia sea una virtud adquirida, un hábito sobreañadido a las inclinaciones naturales de la voluntad; porque la voluntad humana tiende naturalmente al bien, pero no tiende naturalmente a ese bien que constituye el derecho de los demás. Santo Tomás se hace cargo de esta cuestión en el siguiente texto: “Dado que el hábito perfecciona a la potencia en orden al acto, la potencia necesita que un hábito, que es preci-

26 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q93 a3.

27 Tomás de Aquino, *STh,* I-II q91 a2.

samente la virtud, le dé esa perfección para obrar bien cuando su propia naturaleza es insuficiente a tal efecto. Ahora bien, la naturaleza propia de una potencia se mide por relación a su objeto. Y así, siendo el objeto de la voluntad, como ya dijimos, el bien de la razón proporcionado a ella, en este caso no necesita una virtud que venga a perfeccionarla. Pero si el hombre desea un bien que exceda la capacidad volitiva, ya de la especie humana, como el bien divino, que trasciende los límites de nuestra naturaleza, ya del individuo, como el bien del prójimo, entonces la voluntad necesita de la virtud. Por eso, las virtudes que dirigen los afectos del hombre hacia Dios o hacia el prójimo residen en la voluntad como en su sujeto, y tales son la caridad, la justicia y otras"[28].

Ahora bien, ¿cuál es "el bien de la razón proporcionado a la voluntad", para tender al cual no necesita ésta virtud alguna? Pues sencillamente el bien en general, que es el objeto formal de la voluntad, o el bien supremo bajo la razón de felicidad, que es el fin último que la voluntad quiere necesariamente, o finalmente el bien particular del propio sujeto volente, ya que cada ser apetece naturalmente su propio bien. Todo lo cual puede verse confirmado en los siguientes textos de Santo Tomás: "El principio de los movimientos voluntarios tiene que ser algo naturalmente querido. Y esto es el bien en común, al cual tiende la voluntad naturalmente, como cualquier otra potencia tiende a su objeto"[29]. "La voluntad tiende por necesidad al último fin, que es la felicidad"[30]. "No se requiere hábito alguno para lo que conviene a una potencia por su propia naturaleza [...]. Y esta razón se aplica a la virtud que ordena al bien propio del mismo sujeto que quiere"[31].

No se necesita, pues, virtud alguna para que la voluntad humana tienda al bien en general, al último fin del hombre bajo la razón de felicidad o al bien particular del propio sujeto volente. En todos estos casos se trata de una inclinación natural y, según Tomás de Aquino la inclinación natural es siempre recta, y no necesita por ello ser rectificada por virtud alguna. En efecto: "del mismo modo que el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza infundida por su Autor. Decir, pues, que la inclinación natural no es recta, es hacer injuria al Autor de la naturaleza"[32].

He aquí por qué, aunque Santo Tomás habla muchas veces de derecho natural (*ius naturale*) y paralelamente de ley natural (*lex naturalis*), no habla

---

[28] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q56 a6.

[29] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q10 a1.

[30] Tomás de Aquino, *STh,* I q82 a1.

[31] Tomás de Aquino, *STh,* I-II q56 a6 arg1 y ad1.

[32] Tomás de Aquino, *STh,* I q60 a1 ad3.

nunca de justicia natural, y eso que ha definido al derecho como "el objeto de la justicia". No se puede hablar de justicia natural, porque la justicia es una virtud, un hábito sobreañadido a la facultad correspondiente, en este caso la voluntad; mas para tender al bien que le es connatural, la voluntad no necesita hábito alguno, sino le basta la sola inclinación natural.

Pero hay otros muchos bienes a los que la voluntad puede tender y que requieren la rectitud de las virtudes. Así, para tender a Dios como autor del orden sobrenatural se requieren las virtudes de la caridad y de la esperanza; para tender a Dios como autor del orden natural se requiere la virtud de la religión (parte potencial de la virtud de la justicia); para tender al bien común de la sociedad se requieren, ya la virtud de la justicia legal o general, ya la virtud del patriotismo; y para tender al bien de los demás hombres se requieren la virtud de la justicia conmutativa, de la justicia distributiva, de la gratitud, de la veracidad, de la afabilidad y otras.

Aquí nos interesa solamente lo que corresponde a la virtud de la justicia en sus distintas formas. Y el bien al que la justicia inclina es siempre el que le es debido a otras personas, lo que es justo, lo que constituye el derecho de los demás. Es éste un bien al que nuestra voluntad no tiende naturalmente, y por ello es necesario que dicha voluntad sea enriquecida o perfeccionada por la virtud de la justicia, por esa inclinación sobreañadida que, de manera estable y permanente, nos lleve a querer para los demás lo que les pertenece (su derecho) y a dárselo efectivamente.

Por lo demás, hay tres clases distintas de justicia: la legal o general, la distributiva y la conmutativa. Veamos ahora el fundamento de esta división y cada uno de sus miembros.

La justicia comporta siempre una relación entre personas distintas, pero esta relación puede establecerse entre una persona individual y otra, o entre una persona individual y la comunidad de todas ellas, el todo social. Supuesta, pues, esta doble perspectiva, caben aquí tres relaciones distintas: la de las partes (personas individuales) al todo (sociedad civil); la del todo a las partes, y la de unas partes con otras. La relación de las partes al todo, es decir, de los individuos a la comunidad en cuanto tal, es la que tiene en cuenta la justicia legal o general. La relación del todo a las partes, o sea, de la comunidad, o mejor, de la autoridad que la representa, a los individuos, es la que tiene en cuenta la justicia distributiva. Por último, la relación de unas partes a otras, a saber, de unos individuos a otros, es la que tiene en cuenta la justicia conmutativa.

La justicia legal se llama así porque realiza lo que es propio de la ley: ordenar a todos al bien común. Recuérdese que, según la definición de

Santo Tomás, la ley es "una ordenación de la razón enderezada al bien común"[33]. Por consiguiente, cuando la justicia llamada legal ordena a los individuos respecto de la comunidad, no hace más que realizar la ley, y por eso es una justicia propiamente legal. Tomás de Aquino lo dice claramente: "Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común [...], síguese que la justicia denominada "general" en el sentido expuesto, es también "legal", esto es, por la que el hombre concuerda con la ley, que ordena los actos de todas las virtudes al bien común"[34].

Esta especie de justicia se denomina también "general", y la razón es que ordena los actos de todas las demás virtudes al bien común, y así domina o impera sobre el resto de las virtudes. Y es que los bienes que las demás virtudes proporcionan al hombre son bienes particulares que, como tales, pueden ser referidos al bien común, referencia que lleva a cabo precisamente la justicia general. Oigamos al Doctor Angélico: "Es evidente que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo, y por ello cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, el bien de cada virtud, ya ordene al hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia (general). Y así los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. En este sentido es llamada la justicia virtud general"[35].

Y no se crea que la justicia general en cuanto ordena los actos de todas las demás virtudes al bien común se reduce al conjunto de esas virtudes, sino que es una virtud especial. Es común a todas las virtudes por causalidad en cuanto impera a todas ellas; pero no lo es por predicación, como si las contuviera en sí misma o se identificara con ellas. El Aquinate lo dice también claramente: "Así como la caridad puede decirse virtud general en cuanto ordena los actos de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena los actos de todas las virtudes al bien común. Por eso, al igual que la caridad, que mira al bien divino como objeto propio, es una virtud especial por esencia, del mismo modo la justicia legal es una virtud especial en su esencia, en cuanto mira al bien común como objeto propio"[36].

Pero además de la justicia legal o general, está la justicia particular, cuyo término *ad quem* es siempre una persona singular. Esta justicia particular se subdivide en dos especies, que son: la justicia conmutativa y la distributiva.

---

33 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q90 a4.

34 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q58 a5.

35 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q58 a5.

36 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q58 a6.

La diferencia entre ellas, como ya vimos, está en que la primera ordena una persona particular a otra persona particular, mientras que la segunda ordena la comunidad (o la persona que la representa, es decir, la autoridad) a una persona particular. Es lo mismo que dice Santo Tomás en el siguiente texto: "Toda parte puede ser considerada de dos maneras. Una en la relación de parte a parte, a lo que corresponde en la vida social el orden de una persona privada a otra, y este orden es dirigido por la justicia conmutativa, consistente en los intercambios que mutuamente se realizan entre dos personas. Otra, en la relación del todo respecto de las partes, y a esta relación corresponde el orden existente entre la comunidad y cada una de las partes individuales. Este orden es dirigido por la justicia distributiva, que reparte proporcionalmente los bienes comunes. Por consiguiente son dos especies de justicia (particular): la conmutativa y la distributiva"[37].

Estas dos especies de justicia son diversas no sólo en atención a que una –la distributiva– va del todo a las partes, y la otra –la conmutativa– va de una parte a otra parte, sino también en atención a como se establece el justo medio en ambas y a la materia sobre las que versan.

En efecto, el justo medio de la justicia distributiva es distinto del justo medio de la justicia conmutativa, porque en el primer caso hay que atenerse a una medida proporcional, mientras que en el segundo, a una medida igual. En efecto, la distribución de los beneficios y de las cargas sociales no debe hacerse por igual entre todos los miembros de la comunidad, sino según una proporción: a mayor necesidad, mayor ayuda; a mayores posibilidades, mayores cargas. En cambio, la conmutación de bienes y servicios entre los particulares debe regirse por la más estricta igualdad. Lo justo en una compraventa es que por lo vendido se pague exactamente lo que vale; pero lo justo en el pago de los impuestos es que el que más tiene pague más.

> "En la justicia distributiva –escribe Santo Tomás– no se determina el justo medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en el grado que una persona excede a otra, la cosa que se dé a ella excede a la que se dé a la otra […]. Pero en los intercambios […] es preciso igualar cosa a cosa, de suerte que cuanto esta persona tenga de más en lo que le corresponde, otro tanto debe restituir a aquella persona a quien pertenece"[38].

Por lo que hace a la materia sobre la que versa cada una de estas especies de justicia, hay que distinguir entre la materia próxima y la materia remota. Por lo que hace a esta última no hay diferencia entre la justicia distributiva y

---

37 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q61 a1.

38 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q61 a2.

la conmutativa, pues las dos versan sobre unas mismas cosas (bienes o cargas) que se distribuyen o se intercambian. Mas por lo que atañe a la materia próxima sí que hay distinción, pues dicha materia próxima son las mismas operaciones que realizan una y otra justicia. Así la justicia distributiva "reparte" los bienes y las cargas, y la conmutativa "intercambia" los bienes y los servicios; y no es lo mismo repartir que intercambiar. Por lo demás, a esta materia próxima la llama Santo Tomás "acciones principales", como se ve en el siguiente texto: "Si consideramos como materia de una y otra justicia aquélla cuyo uso son las operaciones, la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa es una y la misma, pues las mismas cosas que son distribuidas a los particulares pueden también ser intercambiadas entre estos, y asimismo existe cierta distribución y cierto intercambio de los trabajos penosos. Mas si tomamos como materia de una y otra justicia las acciones principales por las cuales usamos de las personas, de las cosas y de las obras, entonces descubrimos diversa materia, porque la distributiva regula las distribuciones, y la conmutativa dirige los intercambios"[39].

Descritas así las distintas especies de justicia, es decir, las partes subjetivas de dicha virtud, conviene ahora decir algo de las partes integrales y de las potenciales.

Las partes integrales de la virtud de la justicia son estas dos: hacer positivamente el bien debido y evitar el mal que priva de dicho bien. Estas dos cosas se requieren, en efecto, para que la acción justa sea completa: que se dé a cada cual lo que le es debido cuando todavía no lo tiene y que se le respete cuando lo tiene o que no se le quite. Hacer el bien y evitar el mal es propio de toda virtud moral, pero en las demás virtudes morales (aparte de la justicia) viene a ser lo mismo hacer el bien y evitar el mal; lo que no ocurre en la justicia. En ésta, en efecto, no es lo mismo hacer a cada uno el bien que se le debe y retraerse de hacer el mal o de dañar injustamente a nadie. Santo Tomás lo explica así: "Pertenece a la justicia establecer la igualdad (lo justo) en aquellas cosas que se refieren a otro. Pero pertenece a la misma virtud establecer algo y conservar lo establecido. Pues bien, una persona establece la igualdad de la justicia haciendo el bien, es decir, dando a otro lo que se le debe, y conserva la igualdad de la justicia ya establecida apartándose del mal, es decir, no causando ningún daño al prójimo"[40].

Y aclara poco después: "Las otras virtudes morales versan acerca de las pasiones y en ellas hacer el bien es colocarse en el medio, lo que implica apartarse de los dos extremos viciosos, y así en dichas virtudes viene a ser lo mismo hacer el bien y apartarse del mal; pero la justicia versa acerca de las

---

39 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q61 a3.

40 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q79 a1.

operaciones y de las cosas exteriores, y aquí una cosa es establecer lo justo y otra no destruir lo justo ya establecido"[41]. Porque: "apartarse del mal, en cuanto constituye una de las partes integrantes de la virtud de la justicia, no implica una pura negación [...]; implica un impulso de la voluntad que rechaza el mal, como lo indica el mismo nombre de "apartarse"; y esto es meritorio, sobre todo cuando alguien es empujado a que haga el mal y, sin embargo, se resiste"[42].

Por eso una justicia que se limitara a establecer lo justo no sería completa, pues le faltaría su lado negativo: respetar lo justo ya establecido. Y del mismo modo una justicia que se limitara a no dañar injustamente a nadie tampoco sería completa, pues le faltaría su lado positivo: dar a cada cual lo que le es debido. La justicia completa requiere las dos cosas.

Y ahora pasemos a examinar las partes potenciales de la virtud de la justicia. Son éstas otras tantas virtudes anejas, que no son especies de la justicia, pero sí virtudes semejantes a la justicia, que coinciden en algo con ella, pero no en todo.

La diferencia de estas virtudes respecto de la justicia tiene estas dos vertientes: falta de ajustamiento entre lo que se debe y lo que se puede dar, y falta de correspondencia entre el derecho de unos y el deber de otros. Respecto de lo que es debido a otros hay algunas veces para una persona deudas impagables, y otras veces hay deudas que son irreclamables, que no se está obligado a satisfacer. En el primer caso estamos lejos de la estricta justicia, porque no podemos pagar lo que debemos; en el segundo caso, porque no estamos estrictamente obligados a satisfacer el derecho que otros indudablemente tienen. De aquí nacen dos series de virtudes anejas a la justicia, pero que no son justicia propiamente hablando. Dentro de la primera serie están la religión, la piedad y la observancia. Dentro de la segunda serie están la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad. Digamos algo de estas virtudes, aunque sin detenernos a tratar con detalle cada una de ellas.

La virtud de la *religión* se parece a la justicia, pero sólo en parte, ya que en otro aspecto difiere esencialmente de ella. Se parece a la justicia en que comporta alteridad, relación entre dos personas (en este caso, el hombre y Dios), de las cuales una (el hombre) debe algo a la otra (Dios) y está obligada a restituir; pero se distingue esencialmente de la justicia en que nunca es posible equipar o ajustar lo que el hombre debe a Dios y lo que de hecho le puede dar. El hombre le debe a Dios todo lo bueno: no sólo todo lo bueno que él tiene, sino también todo lo bueno que él es; pero nadie puede dar a

---

41 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q79 a1 ad1.

42 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q79 a1 ad2.

otro su propio ser; luego el hombre no puede devolver a Dios todo lo que de Él ha recibido.

Otra diferencia esencial entre la religión y la justicia está en que la justicia regula sobre todo las obras externas, mientras que la religión se refiere sobre todo a los actos internos, concretamente a la devoción (acto de la voluntad) y a la oración (acto del entendimiento); los actos externos de la virtud de la religión, como la adoración, los sacrificios o los rezos, en tanto pertenecen a dicha virtud en cuanto son expresión de los actos internos de devoción y de oración.

También hay que aclarar que la virtud de la religión no regula todas las relaciones del hombre con Dios, como creer en Él o amarle o cumplir sus mandatos. Para esto hay que apelar a las virtudes teologales, sobrenaturales e infusas, de la fe, la esperanza y la caridad. La virtud de la religión –virtud natural y moral– se limita a ordenar los actos del culto que los hombres, por derecho natural, debemos dar a Dios, como Creador y Gobernador supremo del universo.

Lo que es la religión respecto de Dios, es la *piedad* respecto de los padres y de la patria. La voz castellana "piedad" se ha cargado con otras connotaciones hasta hacerse sinónima de "misericordia" y "compasión"; pero todavía conserva, en alguna de sus acepciones, el significado que aquí le damos. El *Diccionario de la Real Academia* dice así: "2. Amor entrañable que consagramos a los padres y a objetos venerados". En el latín este sentido era el más propio. Escribe Cicerón: "la justicia para con los dioses se llama religión; para con los padres, piedad". Y también: "la piedad nos prescribe cumplir nuestros deberes para con la patria, para con nuestros padres y para con todos aquellos a quienes estamos unidos por los vínculos de la sangre"[43].

No es propiamente hablando una especie de justicia, pues tampoco hay ajustamiento entre lo que debemos a los padres y a la patria, y lo que les podemos dar a cambio. Con los padres y con la patria tenemos contraídas deudas que son literalmente impagables. Por eso estamos obligados y ordenados, por la virtud de la piedad, a dar a los padres y a la patria un cierto culto, hecho de amor, de agradecimiento, de veneración, de honor, de defensa, de servicio, de sustentación (respecto de los padres si llega el caso), de sacrificio de la propia vida (respecto de la patria si fuera preciso). La piedad respecto de la patria tiene en castellano un nombre sonoro y muy apropiado: se llama *patriotismo*.

---

[43] Cicerón, *De inventione rethorica,* Reinholdus Klotz (ed.), Teubner, Lipsiae, 1879, lib. II, cap. 53.

En esta misma línea de la piedad está la *observancia*, virtud que nos ordena a rendir el culto debido a todas las personas que están constituidas en alguna justa dignidad. También esta palabra ha perdido en castellano mucho del poder significativo que tenía en latín. No obstante, el *Diccionario de la Real Academia* recoge entre sus acepciones la siguiente: “3. Reverencia, honor, acatamiento que hacemos a los mayores y a las personas superiores y constituidas en dignidad”. De esto se trata ciertamente.

A propósito de la observancia escribe Santo Tomás: “Así como el padre carnal participa de un modo peculiar de la razón de principio que en su grado máximo se encuentra en Dios, así también cualquier persona que en algún aspecto tiene providencia sobre nosotros participa a su manera de la propiedad de padre, porque el padre es el principio, ya de la generación, ya de la crianza y la educación, ya de todas las demás cosas que pertenecen a la perfección de la vida humana. Ahora bien, la persona constituida en dignidad es como el principio de la gobernación respecto de ciertas cosas: así el príncipe de la ciudad respecto de los asuntos civiles; el general en jefe del ejército respecto de las cosas de la guerra; el profesor respecto de lo que enseña, y lo mismo en los demás casos. De aquí que a tales personas se les acostumbre a llamar “padres”, por la semejanza de su oficio [...]. Por tanto, así como, cabe la religión, por la cual se tributa culto a Dios, se encuentra en un segundo plano la piedad, por la cual se da culto a los padres, así también, cabe la piedad, se encuentra la observancia, por la cual se rinde culto y honor a las personas constituidas en dignidad”[44].

Y veamos ahora las otras virtudes anejas a la justicia que se distinguen de ésta porque no entrañan una absoluta obligación de pagar o restituir. Y en primer lugar, la *gratitud*. La virtud de la gratitud o el agradecimiento nos ordena a devolver gratis los beneficios que gratuitamente hemos recibido. Hay muchas cosas que las demás personas hacen en nuestro favor y que no están obligadas a hacer. Nos procuran estos beneficios por pura liberalidad, gratuitamente. En primer lugar Dios, a quien debemos todo lo bueno que tenemos y somos, y que todo nos lo ha dado gratis; y en segundo lugar nuestros allegados y nuestros amigos. Pues bien, lo que hemos recibido gratuitamente no es propiamente objeto de débito, sino de agradecimiento. Especialmente cuando se trata de cosas que no nos hacen falta, que no necesitamos, y el que nos las da no busca más que manifestarnos su afecto, sin obligarnos en manera alguna a la restitución. Pero si no hay obligación de estricta justicia, hay una obligación de conveniencia moral de mostrarnos agradecidos y de devolver otros beneficios, no inmediatamente, sino en el momento oportuno. Santo Tomás distingue aquí entre el “débito legal” y el

---

[44] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q102 a1.

"débito moral"[45]. Al primero atiende la justicia; al segundo, la gratitud. El refrán castellano asevera que "quien no es agradecido, no es bien nacido", y ser bien nacido hace referencia a la buena índole o buena contextura moral.

Refiriéndose a la ingratitud, que es el vicio opuesto al agradecimiento, escribe Santo Tomás: "En relación a la gratitud se requieren varias cosas por este orden: primero, que el hombre reconozca el beneficio recibido; segundo, que alabe al que se lo ha hecho o le dé las gracias; y tercero, que devuelva a éste algún otro beneficio, en tiempo y lugar oportunos, y con arreglo a sus posibilidades. Y en relación con la ingratitud el orden es el inverso, pues lo primero es que el hombre no devuelva beneficio alguno; lo segundo, que disimule y dé a entender que no ha recibido ningún beneficio; y lo tercero y más grave, que no reconozca el bien que le han hecho, por olvido o de cualquier otro modo"[46].

La virtud de la *veracidad* se relaciona también con la justicia y está ordenada a que cada cual manifieste con verdad los conocimientos que él posee. La naturaleza de dicha virtud y sus relaciones con la justicia son expuestas así por el Aquinate: "La virtud de la veracidad conviene con la justicia de dos cosas: primero, en que entraña alteridad, pues la manifestación, que es el acto propio de esta virtud, se ordena a otro, en tanto que lo que uno sabe se lo manifiesta a otro; segundo, en que la justicia establece cierta igualdad en las cosas, y esto también lo hace la veracidad, pues adecua los signos exteriores a los pensamientos del que dice la verdad. Pero difiere de la razón propia de la justicia en tanto que no se refiere a lo estrictamente debido. Esta virtud, en efecto, no atiende al débito legal, al que atiende la justicia, sino más bien al débito moral, o sea, en cuanto pertenece a la honestidad de un hombre el que manifiesta la verdad a otro"[47].

Y tratando de explicar mejor ese débito moral añade poco después: "Como el hombre es un animal social, un hombre debe naturalmente a otro aquello sin lo cual la sociedad no podría conservarse. Pero los hombres no podrían convivir si no se creyeran los unos a los otros en tanto que se manifiestan la verdad entre ellos. Por tanto, la virtud de la veracidad atiende en cierto modo a la razón del débito"[48].

Ahora bien, no todos los conocimientos que una persona posee se comportan de la misma manera en orden a la manifestación a otras personas. En

---

45 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q106 a4 ad1.

46 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q107 a2.

47 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q109 a3.

48 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q109 a3 ad1.

primer lugar están las verdades científicas, que no son patrimonio de nadie en particular o que no son bienes privados, sino que son patrimonio de todos, es decir, bienes comunes. Las verdades de este tipo no están ligadas a la virtud de la veracidad, porque no son objeto de creencia, sino de ciencia. Cuando una persona manifiesta a otra una verdad científica no reclama de esa otra que la crea, sino simplemente que la entienda; esa verdad no nos es conocida por el hecho de que quien la manifiesta merece nuestro crédito, sino por el hecho de que es inteligible por sí misma. Pero la virtud de la veracidad –parte potencial de la justicia– entraña cierta rectitud de la voluntad, y en ello nos apoyamos para dar crédito a lo que se nos dice, aunque no sea inteligible por sí mismo. Los conocimientos a los que se refiere la virtud de la veracidad no son las verdades científicas, sino los que versan sobre hechos concretos y contingentes, que no son conocidos por todos, sino tal vez solamente por el que los manifiesta.

En segundo lugar están las verdades que expresan hechos de nuestra intimidad. Tales hechos son conocidos inmediatamente por la persona en que se dan; pero no pueden ser conocidos por ninguna otra persona, a no ser que la primera los manifieste, expresando así exteriormente una verdad de hecho, enteramente contingente, y que pertenece de suyo a la intimidad de la persona que la manifiesta. Pues bien, nadie está obligado a manifestar a otros su propia intimidad, sino que tiene derecho a que se la respete. Y es que las verdades que expresan estos hechos íntimos de la conciencia de cada cual son bienes esencialmente privados, que nadie tiene obligación de compartir con los demás.

Pero hay un tercer tipo de verdades que, siendo contingentes o expresiones de hechos singulares y concretos, no son, sin embargo, bienes privados, sino públicos o comunes, es decir, que interesan a toda la comunidad. Respecto a estas verdades existe a la vez un derecho y una obligación: un derecho por parte de todos los ciudadanos, ya que dichas verdades están contenidas en el bien común al que todos los ciudadanos tienen derecho, y una obligación, por parte de cualquiera que llegue a tener conocimiento de esas verdades, de manifestarlas a los demás, según aconseje la prudencia. A este tipo de verdades pertenecen también todos aquellos conocimientos que los testigos están obligados a manifestar cuando son citados a juicio por la autoridad competente.

Esto supuesto, la virtud de la veracidad versa principalmente sobre las verdades del segundo tipo. Así se entiende que no sea justicia en sentido estricto (como lo es la veracidad en los procesos judiciales, o la veracidad en las informaciones referentes al bien común), y que no sea tampoco la simple comunicación de una verdad científica, que no entraña de suyo rectitud en la voluntad. Las verdades sobre las que versa la veracidad no está uno obligado

a manifestarlas, pero a veces es bueno que lo haga. Éste sería el débito moral. En todo caso, a nadie le es lícito mentir. Puede callar, pero si habla, debe decir la verdad, acomodando sus palabras (o cualesquiera otros signos manifestativos) a sus pensamientos.

La virtud de la *afabilidad* ordena al hombre a que guarde las reglas de la cortesía y del buen trato con todos, y especialmente con aquellos con los que habitualmente convive. Tomás de Aquino explica así su necesidad: "Es necesario que cada hombre se halle convenientemente ordenado en la convivencia con los otros hombres, ya en sus hechos, ya en sus dichos, de suerte que se comporte con cada cual como es decoroso. Por ello es necesaria una virtud especial que incline a esta convivencia ordenada, y ésta es la virtud llamada amabilidad o afabilidad"[49].

El propio Santo Tomás aclara enseguida que se trata de una virtud aneja a la justicia, pero que no se identifica con ésta, pues le falta la estricta obligación que la justicia entraña. Así escribe: "Esta virtud es una parte (potencial) de la justicia en cuanto se relaciona con ésta como lo secundario con lo principal. Conviene con la justicia en que implica alteridad, pero difiere de ella en que no entraña plena obligación. En efecto, en esta virtud no queda alguien obligado por un débito legal, al que constriñe la ley, ni por un débito nacido de algún beneficio recibido, sino sólo por un débito moral, que más se funda en la persona virtuosa que en la otra a la que trata como es decoroso"[50].

La afabilidad no es lo mismo que la amistad, pues esta última consiste sobre todo en la unión afectiva habitual entre dos personas, mientras que la afabilidad se ordena a las acciones exteriores, al trato amable de las personas con las que convivimos. La amistad, absolutamente hablando, es mejor que la afabilidad, pero esta última es más necesaria, porque la verdadera amistad siempre es con pocos, mientras que la afabilidad debe ser con todos los que se convive.

Por último, la virtud de la *liberalidad* o de la generosidad ordena al hombre respecto al uso conveniente de las riquezas, de suerte que esté desprendido de ellas y las comunique o entregue con facilidad al que las necesita o a los amigos. Es también virtud aneja a la justicia, pero distinta de aquélla por la misma razón que se adujo en el caso de la gratitud, de la veracidad y de la afabilidad: por falta del débito estricto. "La liberalidad –escribe Tomás de Aquino– no es una especie de la justicia, pues la justicia entrega a otro lo que es de él (del otro), pero la liberalidad entrega a otro lo que es propio (lo que pertenece al que da). Coincide, sin embargo, con la

---

[49] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q114 a1.

[50] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q114 a2.

justicia en estas dos cosas: primero, en que implica alteridad, y segundo, en que se refiere a las cosas exteriores, pero según una razón distinta, como se ha señalado”[51]. Y aclara poco después: “La liberalidad, aunque no atienda al débito legal, como hace la justicia, atiende al débito moral, que se mide según cierta conveniencia o decoro, pero no porque uno esté obligado. Tiene, pues, en grado mínimo la razón de débito”[52].

Hasta aquí las virtudes anejas de la justicia; y ahora, para terminar, digamos algo de la virtud de la *equidad*, que no es propiamente una virtud aneja a la justicia, sino una especie o parte subjetiva de la misma justicia. La equidad, en efecto, inclina a lo que es justo, pero no según la letra de la ley, sino según su espíritu. Y es que las leyes no pueden prever todos los casos, variadísimos, de las distintas acciones de los hombres. Regulan, pues, las mencionadas acciones en general y según lo que es más ordinario o frecuente, y por eso se requiere una cierta corrección para los casos excepcionales, que es lo propio de la equidad. Santo Tomás lo explica así: “Los actos humanos, acerca de los cuales versan las leyes, están colocados en lo singular y contingente, y pueden presentarse de infinitos modos distintos. Por eso no es posible una ley que no falle en algún caso. Los legisladores, por ello, atienden, al hacer las leyes, a lo que es más frecuente o a lo que ocurre en la mayoría de los casos. Sin embargo, el cumplir estrictamente la ley en todos los casos puede ir contra la justicia y contra el bien común, que es la finalidad de la ley [...]. Por eso, en algunos casos excepcionales es malo seguir la ley establecida, y es bueno que, pospuesta la letra de la ley, se haga aquello que es realmente justo y redunda en la común utilidad. Y a esto se ordena la *epikeia*, que entre nosotros se denomina equidad”[53].

Por lo demás, al decir que la equidad es una parte subjetiva, o una especie, de la virtud de la justicia, no se descalifica la división que se hizo más atrás de las especies de justicia en tres: legal, distributiva y conmutativa. En realidad, la equidad se encaja dentro de la justicia legal a la que, sin embargo, completa. El Doctor Angélico lo expone así: “La equidad corresponde propiamente a la justicia legal, y en parte se contiene en ella y en parte la supera; pues si se llama justicia legal a la que se atempera a la ley, ya en cuanto a la letra, ya en cuanto al espíritu del legislador, que es mejor, entonces la equidad es la mejor parte de la justicia legal; pero si se llama justicia legal a la que se atempera a la ley sólo en cuanto a su letra, entonces la equidad no es una parte de la justicia legal, sino una especie de justicia tomada

---

51 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q117 a5.

52 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q117 a5 ad1.

53 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q120 a1.

en general y que se distingue de la justicia legal, como más excelente que ella”[54].

Después de todo lo dicho a propósito de la justicia y de las virtudes anejas a ella conviene hacer esta última consideración: que lo que la justicia regula son las operaciones exteriores, y no propiamente los actos internos de la voluntad. Sin embargo, estos actos internos son la base y como el alma de las operaciones exteriores. Por eso la justicia radica en la voluntad y torna inmediatamente rectas las intenciones, las decisiones y las ejecuciones de la misma voluntad, que luego se traducirán en las correspondientes acciones externas. Por lo demás, esa rectitud de la justicia difícilmente se lograría si, alentando en la misma justicia, no se diera también el amor: el amor al bien común (inmanente y trascendente) y el amor a los demás hombres. Es verdad que el amor no puede ser reclamado en justicia, pues se trata de un libre don que tiene lugar en la más estricta intimidad: pero también es cierto que, sin la savia vivificante del amor, la propia justicia se seca y muere.

4. Las pasiones

Las dos virtudes (principales) activas que restan por considerar, son a saber, la fortaleza y la temperancia, radican respectivamente en el apetito irascible y en el concupiscible, a los cuales rectifican en orden a sus operaciones propias, o mejor, a sus movimientos o pasiones. Por ello es preciso tratar ahora de dichas pasiones.

Los modernos psicólogos experimentales distinguen aquí entre emociones y pasiones: emociones si se trata de movimientos súbitos, vehementes y poco duraderos; pasiones, en cambio, si no son súbitos y transitorios, sino permanentes, a modo de hábitos o disposiciones estables. Por lo demás, las emociones unas veces son puramente pasivas y otras activas (en cuyo caso se llaman sentimientos), y en cuanto a las pasiones, unas veces son suaves y otras vehementes, pero siempre preponderantes, y vienen a equivaler a los “vicios” de los antiguos.

Aquí, bajo el nombre de pasiones, van a ser estudiadas tanto las emociones como las pasiones, pues las diferencias que se establecen entre ellas, por parte de los modernos psicólogos, más parecen de grado que de especie. Se trata en todo caso de los movimientos del apetito sensitivo, ya de acercamiento (respecto de los bienes sensibles), ya de alejamiento o fuga (respecto de los males sensibles). Estos movimientos son, en gran medida, pasivos o

---

54 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q120 a2 ad1.

provocados por los mismos bienes o males sensibles en tanto que nos son conocidos, y en mejor medida, son activos o ejecutados por los propios apetitos sensitivos. Por esta razón merecen más el nombre de pasiones que el de acciones u operaciones.

Hay dos géneros radicalmente diferentes de estos movimientos o pasiones (y que se corresponden con las dos facultades distintas del apetito sensitivo): las pasiones del apetito concupiscible y las de apetito irascible. La diferencia entre ellos radica en esto: el primer género de pasiones se refiere al bien o al mal sensibles sin más, pero el segundo género de pasiones se refiere al bien sensible difícil de alcanzar y al mal sensible difícil de evitar. Esta diferencia es esencial, pues el bien difícil es, por una parte, bien y, por otra, mal (es bien por sí mismo y mal por la dificultad en alcanzarlo), y el mal difícil es doblemente mal (es mal por sí y por la dificultad de evitarlo); por eso requieren una energía (o una facultad) esencialmente diferente de la que únicamente tiene que habérselas con el bien o el mal sensibles sin más.

Las pasiones del apetito concupiscible son seis: el amor y el odio, el deseo y la aversión, y la alegría y la tristeza. Esta división se hace con los siguientes criterios: primero, las pasiones que tienen por objeto el bien sensible son distintas de las que tienen por objeto el mal sensible; segundo, el bien y el mal sensibles pueden presentarse de estas tres maneras: *a*) en sí mismos, *b*) en cuanto ausentes, y *c*) en cuanto presentes; y estos tres modos de presentación fundan otras tantas pasiones distintas. Combinando estos dos criterios tendremos las seis pasiones señaladas: el bien sensible en sí mismo considerado da lugar a la pasión del *amor*; el mal sensible en sí mismo considerado provoca la pasión del *odio*; el bien sensible en tanto que está ausente desencadena la pasión del *deseo*; el mal sensible en tanto que está ausente produce la pasión de la *aversión*; finalmente el bien sensible en cuanto está presente da lugar a la pasión de la *alegría*, y el mal sensible en cuanto está presente provoca la pasión de la *tristeza*.

Por su parte, las pasiones del apetito irascible son cinco: la *esperanza* y la *desesperación*, el *temor* y la *audacia*, y finalmente la *ira*. Aquí los criterios para la división son más complejos, pues por una parte hay que entender al bien y al mal difíciles que provocan esas pasiones, y por otra, a la superación o no de la dificultad que entraña la consecución del bien y la evitación del mal. Así respecto de un bien sensible difícil de alcanzar, pero en tanto que nos vamos acercando a él por la superación de los obstáculos que lo hacen difícil, nace la pasión de la *esperanza*, y respecto de ese mismo bien difícil pero en tanto que nos vamos alejando de él por la imposibilidad de superar las dificultades, resulta la pasión de la *desesperación*. En cambio, respecto de un mal sensible difícil de evitar, pero en tanto que nos vamos acercando a él por la imposibilidad de vencer las dificultades, nace la pasión del *temor*, y

respecto de ese mismo mal difícil de evitar, pero en tanto que nos vamos alejando de él por la superación de los obstáculos que se presentan, resulta la pasión de la *audacia.* Finalmente, respecto el mal sensible que no ha sido posible evitar y que llega por fin a imponerse, surge la pasión de la *ira.* Esta pasión no tiene otra contraria, pues respecto de un bien, aunque haya sido muy difícil de alcanzar, si al fin se logra, no hay más que alegría o gozo, que es pasión del apetito concupiscible.

Y ahora digamos algo, necesariamente muy breve, sobre cada una de estas pasiones.

El *amor,* entendido en sentido propio y analógico, se puede hallar tanto en el orden sensible como en el intelectual. Del amor en cuanto acto de la voluntad ya quedó dicho más atrás lo que era necesario para completar el tratamiento de la *praxis.* Aquí únicamente vamos a hablar del amor entendido como pasión.

Este amor es un movimiento del apetito concupiscible, movimiento que, si bien entraña algo de actividad, es sobre todo una pasión. Como hemos dicho ya, está provocado por cualquier bien sensible considerado en sí mismo, es decir, precisión hecha de que esté ausente o de que se halle presente y poseído. Tiene como causa principal al propio bien sensible sobre el que versa, y como condición *sine qua non* el conocimiento de ese bien, que nos proporciona la imaginación. El que sea la imaginación la facultad que nos presenta el bien sensible que es objeto de la pasión del amor, se debe a que sólo esta facultad, dentro del orden sensible, es capaz de mostrarnos un bien en sí mismo, prescindiendo de que se halle ausente o de que esté presente.

Entre los efectos psíquicos del amor pasional –único que aquí consideramos– están: la unión real entre el que ama y lo amado (el amor tiende a esa unión), la mutua inhesión (el amante está –cognoscitiva y afectivamente– en lo amado, y lo amado está –cognoscitiva y afectivamente– en el amante), el éxtasis (o la salida de sí por parte del amante), y el celo (o movimiento de defensa de lo amado y de ataque contra lo que se opone a ello); aunque todos estos efectos psíquicos tienen aquí una versión radicalmente imperfecta, en contraste con los correlativos del amor intelectual, en el que esos efectos tienen una mayor perfección.

Por lo demás, el amor es la primera de las pasiones, no sólo del apetito concupiscible, sino también del irascible, y por ello todas las otras pasiones se originan en el amor. Pues no se desea sino lo que se ama, y no se alegra uno sino en la posesión de lo que es amado; además, no se odia sino lo que es contrario al objeto del amor, y no se tiene aversión, sino a lo que se odia, que es precisamente la ausencia del bien que se ama. Y lo mismo cabe decir de todas las pasiones del apetito irascible: en último término todas ellas se originan en el amor.

El *odio* es la pasión opuesta al amor; radica en el mismo sujeto, es decir, en el apetito concupiscible, y tiene por objeto a un mal sensible en sí mismo considerado, es decir, en cuanto se prescinde de su presencia o de su ausencia. En sentido también propio, pero analógico, el odio puede encontrarse –lo mismo que el amor– en el orden intelectual. Y en este plano cabe distinguir entre el odio de abominación (que versa sobre una cosa que se estima mala o nociva) y el odio de enemistad (que versa sobre una persona que se considera perversa o enemiga). Esta división, como es obvio, se corresponde con la propia del amor intelectual en amor de concupiscencia y amor de amistad.

Las causas del odio se pueden reducir a dos: una en cuanto a la especificación o por parte del objeto, y otra en cuanto al ejercicio o por parte del sujeto. La causa del odio en cuanto a la especificación, si se trata del odio pasional, es algún mal corporal o físico, de suyo nocivo o entristecedor, captado como tal por la imaginación; y si se trata del odio intelectual, es algún mal humano, captado como tal por el entendimiento práctico. La causa del odio en cuanto al ejercicio o en el género de la causalidad eficiente o por parte del sujeto, es precisamente el amor, de suerte que la causa del odio pasional es el amor pasional, y la causa del odio intelectual es el amor intelectual.

Y pasemos con esto a hablar del *deseo*. Con este nombre se designa en primer lugar el movimiento del apetito concupiscible que tiene por objeto un bien sensible considerado como ausente o no poseído. El deseo, en efecto, es intermedio entre el amor y el gozo, que son esencialmente pasiones extremas, pues el amor es la primera inmutación pasiva del apetito por lo apetecible, y es extremo a modo de comienzo, mientras que el gozo es la última inmutación del apetito por lo apetecible, y es extremo a modo de término o consumación. De uno y otro difiere el deseo, que es intermedio, es decir, una inmutación del apetito por lo apetecible, que se distiende entre el comienzo señalado por el movimiento pasivo del amor y el final representado por la quietud del gozo. También el deseo puede encontrarse en el orden intelectual, pero entonces se le conoce mejor con el nombre de intención.

El deseo estrictamente dicho, dentro del apetito sensible, se divide en natural y no natural, división que hay que entender del siguiente modo: el primero es el que versa sobre los bienes sensibles completamente necesarios para la vida (tanto del individuo como de la especie), el segundo es el que versa sobre los bienes sensibles solamente convenientes o incluso superfluos para esa misma vida. Pues bien, supuesta esa división, hay que decir que el deseo natural es finito y saciable en acto, aunque sea infinito e insaciable en potencia y sucesivamente; en cambio, el deseo no natural es infinito e insa-

ciable tanto en potencia como en acto, esto es, no sólo sucesiva, sino también simultáneamente.

La *aversión* es la pasión opuesta al deseo y que versa sobre un mal sensible en tanto que está ausente; es intermedia entre el odio y la tristeza. La aversión puede darse también, en sentido analógico, en el orden intelectual, pero en este caso habría que hablar mejor de detestación.

La aversión, como el deseo, se divide también en natural y no natural, siendo la primera la que se refiere a los males sensibles que es necesario evitar para el mantenimiento de la vida humana, mientras que la segunda se refiere a los males sensibles que suponen sólo una incomodidad más o menos grande.

El *gozo* o la *alegría* es la pasión que versa sobre un bien sensible en cuanto presente y poseído. Se le dan también otros nombres como contento, delectación, regocijo, alborozo, júbilo, etc., aunque cada uno de esos nombres subraye un aspecto más particular de la pasión de que hablamos. El gozo, entendido como pasión, entraña los siguientes elementos: conocimiento sensible del bien y conciencia de su posesión, descanso en el bien poseído, y conveniencia o connaturalidad entre el objeto del gozo y la naturaleza del sujeto que lo disfruta. El gozo, en sentido analógico, puede encontrarse también en el orden intelectual, pero entonces su nombre propio es el de fruición.

El gozo suele dividirse en fisiológico y psicológico. Propiamente todo gozo es psicológico, pero se llama fisiológico cuando tiene más de corporal que de anímico, como las delectaciones del tacto, del gusto y del olfato, y se llama psicológico cuando tiene más de anímico que de corporal, como las delectaciones de la vista y del oído, que son los sentidos que captan la belleza.

La *tristeza* es la pasión contraria al gozo. Se tiene cuando nos hallamos en presencia de un mal sensible y somos presas de él; su objeto es, pues, el mal captado como presente y poseído. También hay otros nombres para expresar la tristeza, a saber: pena, aflicción, pesadumbre, congoja, dolor, amargura, mesticia, etc. La tristeza, analógicamente entendida, puede hallarse también en el orden intelectual, y con cualquiera de los nombres señalados.

Como el gozo, también la tristeza suele dividirse en fisiológica y psicológica. La primera se llama, más bien, dolor físico o molestia corporal, y se refiere especialmente al sentido del tacto; la segunda es más bien pesadumbre, y se refiere a los otros sentidos, especialmente a la vista y al oído, y sobre todo a los sentidos internos.

Y pasamos con esto a considerar las pasiones del apetito irascible. La primera de ellas es la *esperanza*, que se refiere a un bien sensible ausente,

difícil de conseguir. El objeto de la esperanza, entendida como pasión, tiene que reunir los siguientes requisitos: es un bien sensible futuro (no un mal); es un bien difícil de conseguir (no un bien fácil); es un bien posible o asequible para el sujeto que lo apetece (no imposible). Por su parte, el movimiento o acto de esperar supone estas condiciones: es de acceso o de acercamiento (no de retroceso o de alejamiento); es vehemente o esforzado (no mortecino o apagado); es determinado y cierto (no vagoroso y vacilante). En efecto, el bien sensible futuro, objeto de la esperanza, atrae al apetito, lo acerca a él; la dificultad de conseguir ese bien enardece al apetito, lo hace esforzado; y la posibilidad de alcanzarlo fija al apetito, lo encarrila y estabiliza en una determinada dirección. Todo ello distingue esencialmente a la esperanza del amor, que no entraña ausencia o futuridad; del deseo, que no implica dificultad, y del gozo, que no contiene inquietud, sino más bien descanso. La esperanza también puede darse en el orden intelectual, por supuesto en sentido analógico, donde habría que concebirla como una intención especialmente vehemente o intensa de la voluntad.

Las causas que aumentan la esperanza son: el vigor, tanto corporal como anímico; la experiencia de éxitos anteriores, y la colaboración de los amigos. Otra causa accidental puede ser la ignorancia de las dificultades que hay que vencer.

Entre los efectos de la esperanza se encuentra una intensificación del amor respecto del objeto de la esperanza, pues se ama más lo que más cuesta, y una cierta alegría anticipada que crece a medida que se está más cerca de alcanzar lo que se espera.

La *desesperación*, por su parte, es la pasión opuesta a la esperanza. Se refiere también al bien sensible, futuro y difícil de alcanzar, pero no como asequible, sino como inasequible. Es la conciencia, que llega a tenerse, de que tal bien es inalcanzable lo que provoca el movimiento contrario a la esperanza, o sea, la desesperación. No se trata, pues, de un movimiento de acceso o de acercamiento al bien, sino de un movimiento de retroceso o de alejamiento de él: en vista de que no se puede alcanzar, se desiste de buscarlo y se aparta uno del mismo. En ese apartamiento es en lo que consiste el movimiento propio de la desesperación. La desesperación, en sentido analógico, puede también encontrarse en el orden intelectual.

Son causas de la desesperación: la dificultad del bien al que se refiere, la debilidad de nuestras fuerzas, tanto físicas como psíquicas, y la falta de ayudas exteriores o de colaboración de los amigos; también puede ser causa de la desesperación la experiencia prolongada de anteriores fracasos.

Los efectos de la desesperación son: el odio hacia las personas que podrían ayudarnos y no lo hacen, y el odio incluso hacia el mismo bien que es

objeto de la desesperación. Consiguientemente a este doble odio se genera un movimiento de aversión hacia el bien del que se desespera.

El *temor* es la pasión del apetito irascible que tiene por objeto a un mal sensible futuro difícil de evitar, y en tanto que se aproxima o resulta inminente, a pesar de la resistencia que se le opone. No consiste el temor en el movimiento de impugnación o en la resistencia que se ofrece al mal que nos amenaza, porque ese movimiento de impugnación tiene por objeto un bien, no un mal; el temor consiste en la pasión resultante de la inminencia del mal, de su acercamiento, sin posibilidad de evitarlo. Sin embargo, es esencial para el temor que el mal sea todavía algo futuro, aunque difícil de evitar; no presente, lo que daría lugar a la ira. El temor puede aplicarse también analógicamente al orden intelectual y con el mismo nombre.

El temor se divide en natural o instintivo y no natural. El primero versa sobre aquellos males que hacen imposible la vida humana, y especialmente sobre la muerte y los preludios de ella. El temor no natural versa sobre los males que dificultan la vida humana o la hacen incómoda. Es claro que el temor instintivo es más intenso que el no natural, porque también el mal que amenaza es mayor.

Las causas del temor son dos: una objetiva, que consiste en el mal mismo que nos amenaza, y otra subjetiva que consiste en las disposiciones del sujeto frente a ese mal, y se reducen a dos: el amor que se tiene al bien del que priva el mal que se teme y la debilidad de las fuerzas que se poseen para luchar contra ese mal.

Los efectos del temor son: en primer lugar el encogimiento del ánimo; en segundo lugar la cogitación en busca de los medios de evitar el mal que se nos echa encima; en tercer lugar la trepidación o el temblor corporales, y en cuarto lugar la paralización o la falta de fuerzas para huir.

Y pasemos a considerar la *audacia.* Es la pasión del apetito irascible, contraria al temor, que tiene por objeto un mal sensible futuro, difícil de evitar, pero en tanto que lo vamos venciendo o superando. Se trata de un movimiento pasional que se dirige al mal para combatirlo, para apartarlo o para superarlo o destruirlo, y va unido a la esperanza de la victoria o de que se alcanzará el bien esperado. La audacia se puede sin duda encontrar también, aunque en sentido analógico, en el orden intelectual, y consiste entonces en el arrojo de la voluntad para atacar los males y vencerlos.

Las causas de la audacia son las mismas que las de la esperanza; concretamente el vigor físico y psíquico, la experiencia de haber superado peligros parecidos, y también el contar con el apoyo de los amigos; asimismo, aunque de manera indirecta, es causa de la audacia pasional la ignorancia o el insuficiente conocimiento de los obstáculos que hay que superar.

Los efectos de la audacia pasional son la vehemencia o el enardecimiento de la pasión al comienzo de la obra, es decir, de la lucha contra el mal, y asimismo la disminución o el apagamiento de la pasión cuando esa lucha se prolonga y surgen nuevas dificultades. En este punto hay una gran diferencia con respecto a la audacia propia de la voluntad, que no disminuye con los nuevos obstáculos, que ya se preveían, sino que entonces aumenta.

Finalmente, la ira es el movimiento pasional del apetito irascible que lleva a la venganza contra la persona que nos ha injuriado o nos ha hecho algún mal. Es una pasión compleja en la cual se dan cita: la tristeza, que es causada por la presencia o actualidad del daño o la injuria recibidos, y por el odio de abominación contra la injuria o daño que se padece, y de enemistad contra la persona que nos injuria o daña; además, el deseo de venganza es causado por el amor del propio honor y el propio bienestar, por la esperanza de recuperar ese honor, por el gozo de esa recuperación, y por la audacia de repeler la injuria recibida. Entre todas estas pasiones que se mezclan con la ira hay sin embargo un orden, pues en primer lugar se mira a la venganza, que tiene razón de bien arduo para el que la busca, y en segundo lugar se mira a la persona que nos ha causado la injuria y que tiene razón de mal asimismo arduo. Esta complejidad de la ira la explica así Santo Tomás: "La ira importa cierto apetito de algún mal, esto es, el daño que quiere causar al prójimo; pero no lo hace bajo la razón del mal, sino bajo la razón del bien, pues busca una justa venganza. El que está airado busca dañar a otro, mas para vengar la injuria que le ha sido hecha a él. Ahora bien, el movimiento de un apetito se ha de juzgar según lo que hay de formal en su objeto, no según lo que hay de material en él, y por ello se ha de decir que la ira más es una búsqueda del bien que una búsqueda del mal, porque apetece el mal materialmente y el bien formalmente"[55]. La ira también se puede dar en el orden intelectual, pero no en lo que comporta de agitación corporal, sino en lo que entraña de apetito de venganza contra la persona que nos ha injuriado o dañado.

Las causas de la ira pasional son: por parte del objeto, cualquier daño corporal o el impedimento de algún bien corporal, y por parte del sujeto, el temperamento colérico, como causa congénita, y el dolor o la enfermedad, como causa adventicia. Los efectos de la ira son: el regocijo por la venganza tomada, el fervor o enardecimiento, la perturbación del uso de la razón, y la dificultad para articular palabras y razones. Y con esto damos por terminada esta breve exposición de las pasiones.

---

[55] Tomás de Aquino, *De Malo,* q12 a2.

5. La fortaleza

La palabra castellana fortaleza viene de la *latina fortitudo*, y ésta a su vez, de *fortis*. Significa, en primer lugar, la fuerza o el vigor físico, pero se extiende también a significar la firmeza del ánimo, el vigor moral. En griego, a la virtud que llamamos fortaleza se la designaba con el nombre de *andreia*, que significa literalmente virilidad u hombría. Hay que aclarar sin embargo que en un primer momento la *andreia* significó el vigor o la fuerza del varón, pero que se extendió luego a significar cualquier fuerza espiritual de las personas humanas, varones o mujeres.

La palabra fortaleza, en sentido moral, puede tener una significación genérica y otra específica. Genéricamente equivale a firmeza y estabilidad, y se aplica a todas las virtudes (tanto intelectuales como morales), pues las virtudes son hábitos, es decir, disposiciones permanentes, firmes, estables. Pero en sentido específico la fortaleza designa una virtud especial, radicada en el apetito irascible y que tiene por objeto contener y arrostrar los temores y moderar las audacias, temores y audacias que, como se ha dicho ya, son pasiones de dicho apetito irascible. Vamos a examinar esto con mayor detenimiento.

En primer lugar hay que decir que el sujeto inmediato de la virtud de la fortaleza es el apetito irascible; no la voluntad, ni mucho menos la razón. Ciertamente dicho apetito recibe el influjo de la razón y de la voluntad y coopera con estas facultades espirituales en la realización de las acciones humanas moralmente rectas. El apetito irascible del hombre no es como el de los animales, enteramente encerrado en el ámbito de lo sensible y movido sólo por los impulsos y los atractivos de las necesidades y los bienes propios de la vida animal, tanto individual, como específica. El apetito irascible humano tiene también la función de ayudar a la vida propiamente humana, racional y moral. Por su cercanía con la razón y con la voluntad, participa de la racionalidad; es un apetito racional por participación, aunque no por esencia. Es verdad que el dominio que la razón y la voluntad ejercen en el apetito irascible (y lo mismo en el concupiscible) no es un dominio completo e incontradecible, sino un dominio suave, aunque profundo, y con posibilidad de rebelión. Aristóteles expresó esta situación diciendo que el dominio de la razón sobre los apetitos sensitivos no era "despótico", sino "político"; pero el dominio "político" es ciertamente un dominio.

Solamente porque la razón y la voluntad se prolongan en los apetitos sensitivos humanos y están presentes en ellos, actuando desde dentro de los mismos, y no sólo controlándolos desde fuera y como a distancia, es posible admitir verdaderas virtudes en dichos apetitos. Porque las virtudes entrañan

deliberación y elección (razón y libertad), y estas cosas no pueden tenerlas los apetitos sensitivos si no es por participación de la razón y de la voluntad.

Se podría pensar que la virtud de la fortaleza se encuentra arraigada en la voluntad humana como en su sujeto principal, pero que recibe ayuda del apetito irascible, y entonces este último se constituye en sujeto anejo o secundario de dicha virtud. Esto, *mutatis mutandis*, es lo que sucede con la virtud de la prudencia, como ya vimos; dicha virtud está arraigada en la razón práctica como en su sujeto principal, pero, por la ayuda que recibe de la cogitativa, tiene a ésta como sujeto anejo o secundario. Sin embargo, no hay paridad en este punto entre las dos virtudes mencionadas, porque el acto principal de la virtud de la prudencia (que es el imperio recto) lo ejerce o lo ejecuta la propia práctica, procede elicitivamente de ella, aunque la cogitativa preste su colaboración o aporte su correspondiente concurso a la perfección de dicho acto de imperio; en cambio, los actos propios de la fortaleza (y entre ellos el acto principal que es el martirio), quien los ejecuta o lleva a cabo es precisamente el apetito irascible, proceden elicitivamente de él, aunque presten su ayuda la razón y la voluntad.

Para que nazca y se arraigue y corrobore la virtud de la fortaleza en el apetito irascible es necesario, antes que nada, que la razón práctica esté adornada con la virtud de la prudencia y que la voluntad esté enriquecida con la virtud de la justicia. Después, ambas facultades, así perfeccionadas por estas virtudes, se mezclan o se introducen en el apetito irascible y lo elevan y lo rectifican y hacen nacer en él la virtud de la fortaleza. El apetito irascible entonces está como empapado de racionalidad (de prudencia) y de voluntad recta (de justicia), pero no deja de ser apetito irascible ni de obrar como tal. Haciendo una extensión –espero que justificada– de la idea zubiriana de "inteligencia sentiente", podría decirse que se trata aquí de una irascibilidad racional y volitiva o de una racionalidad y voluntariedad irascibles. Pero yo no diría (como lo hace Zubiri al hablar de sentir y de inteligir en la unidad de la inteligencia sentiente) que el apetecer irascible y el imperar prudente y el querer justo sean simplemente momentos distintos de un único acto. Pienso que se trata de actos distintos que son ejecutados por facultades distintas, aunque exista perfecta coordinación y armonía entre dichos actos y dichas facultades.

Para entender esto mejor es preciso considerar la razón de ser en el hombre de esa virtud llamada fortaleza. Si el hombre fuese espíritu puro, no necesitaría para obrar bien más que las virtudes que radican en su entendimiento (especialmente la sindéresis y la prudencia), y las que radican en su voluntad (especialmente la justicia); pero al estar sustancialmente unido a un cuerpo, sus acciones morales están condicionadas por los movimientos de los apetitos sensitivos, es decir, por las pasiones del concupiscible y del irascible.

Por ejemplo, cuando el hombre intenta realizar una obra justa puede verse obstaculizado por un peligro que le amenaza si obra así. (Por ejemplo, alguien está decidido a decir la verdad en un juicio, y esto redunda en perjuicio del reo; entonces éste o los amigos de éste amenazan al testigo con inferirle un mal, incluso con la muerte, si dice la verdad). Para salir airoso en este empeño no basta con poseer la virtud de la justicia, por muy firme y arraigada que esté; se requiere también que el apetito irascible no ceda a la pasión del temor, ni siquiera a la del mayor temor, que es el temor a morir. Esta resistencia al temor no puede llevarla a cabo el apetito irascible solo, sino que requiere un suplemento de energía, una virtud que de suyo no tiene, y que es la virtud de la fortaleza. Con la fortaleza el apetito irascible no deja de temer, sigue sintiendo el miedo, pero no se deja dominar por él, le hace frente o lo resiste. Así puede el hombre perseverar en la buena obra a pesar del miedo, gracias precisamente a la virtud de la fortaleza.

La virtud de la fortaleza nace en el apetito irascible en la medida en que recibe obedientemente el influjo de la razón prudente y de la voluntad justa; esta obediencia, este secundar sin resistencia el influjo de la razón y de la voluntad, y no una vez, sino muchas veces, engendra un hábito, una disposición estable en dicho apetito, que es la virtud de la fortaleza. Esencialmente ese hábito es una inclinación nueva, sobreañadida, a la inclinación natural del apetito, y que no ha nacido de él, sino que le ha sido impresa, inyectada en su seno, por la razón y la voluntad actuando conjuntamente, y, como decíamos antes, desde dentro mismo del apetito, prolongándose en él. Una vez que el apetito irascible está en posesión de esta virtud, y sin perder nunca el contacto con la razón y la voluntad rectas, él mismo obra en el sentido de la virtud que ha adquirido y que viene a ser en él como una segunda naturaleza. Así es como la virtud de la fortaleza arraiga en el apetito irascible y lleva a cabo los actos que son propios de dicha virtud. Veamos cómo explica esto el propio Santo Tomás:

> “Si el apetito inferior (sensitivo) no estuviese en perfecta disposición para secundar el imperio de la razón, la operación que procediera de dicho apetito como de su principio próximo no sería perfecta en su rectitud, pues subsistiría cierta repugnancia del apetito sensible y se seguiría cierta tristeza por la violencia de que era objeto por parte de una fuerza superior (hoy se diría que estaría reprimido): como acontece en aquel que siente unos vehementes deseos lascivos y que no los puede seguir porque le están prohibidos. Cuando, pues, la operación del hombre versa sobre los objetos sensibles del apetito, se requiere, para la bondad de dicha operación, que exista en el propio apetito alguna disposición o perfección, por la cual dicho apetito obedezca fácilmente a la razón, y a esa disposición le llamamos virtud. Así cuando una virtud versa sobre aquellos ob-

jetos que pertenecen propiamente al apetito irascible, como la fortaleza acerca de los temores y las audacias, la magnanimidad acerca de las cosas que se esperan pero que son difíciles de alcanzar, y la mansedumbre acerca de los arrebatos de la ira, tal virtud se dice que radica en el apetito irascible como en su sujeto”[56].

Aclarada ya la naturaleza genérica de esta virtud como inclinación recta que radica en el apetito irascible, avancemos hasta la determinación de su naturaleza específica, que hay que tomarla del objeto sobre que versa. Pues bien, ese objeto son las pasiones del apetito irascible, aunque de manera especial los temores y las audacias, y principalmente los temores. Tomás de Aquino expone así esta doctrina: “Pertenece a la virtud de la fortaleza apartar los impedimentos que retraen a la voluntad de secundar los dictados de la razón. Pero el que alguien se retraiga de algo difícil pertenece al temor, el cual importa cierto apartamiento del mal difícil de evitar [...]. Por tanto la fortaleza versa principalmente acerca de los temores de las cosas difíciles, que pueden retraer la voluntad de seguir a la razón. Además es necesario que el impulso que se refiere a estas cosas difíciles no sólo las soporte aguantando el temor, sino que también las ataque moderadamente, cuando es conveniente exterminarlas para estar seguro en lo sucesivo, y esto último pertenece a la audacia. Por ello, la fortaleza versa sobre los temores y las audacias, sobre los temores soportándolos, y sobre las audacias moderándolas”[57].

La fortaleza, pues, se ordena principalmente a soportar los temores, manteniéndose uno firme en lo que manda la razón prudente y la voluntad justa, aunque nos amenacen grandes peligros, incluso el mayor de todos, que es el de la muerte. Secundariamente la fortaleza también se ordena a atacar esos males que nos amenazan y que nos causan miedo, cuando sabemos que es posible vencerlos y librarnos de ellos, dejando más expedito el campo para la realización de las obras justas; pero este uso de la pasión de la audacia se ha de hacer moderadamente, sin cobardía o timidez excesiva, pero también sin temeridad y desenfrenado arrojo. Al fin y al cabo la virtud no está en vencer todos los peligros –cosa muchas veces imposible–, sino en perseverar en la obra justa, a pesar de los peligros y de los temores consiguientes.

También la fortaleza tiene algo que ver con las otras pasiones del apetito irascible: con la esperanza, que es causa de la audacia, pues se ataca con la esperanza de vencer; con la desesperación, que es causa del temor, pues se teme cuando desaparece la esperanza de vencer, y sobre todo con la ira, de la que usa la virtud de la fortaleza en el acto de atacar los males que nos ame-

---

56 Tomás de Aquino, *De virtutibus in communi,* q. un., a4.

57 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q123 a3.

nazan, pero se trata también de una ira moderada. De todos modos, las pasiones sobre las que principalmente versa la fortaleza son los temores y las audacias, y especialmente los temores.

La virtud de la fortaleza tiene dos actos específicamente distintos: el soportar y el atacar, pero de ellos el más propio y principal, por ser además el más difícil, es el de soportar. Santo Tomás lo explica así: "La fortaleza se ordena antes a reprimir los temores que a moderar las audacias. Es, en efecto, más difícil reprimir el temor que moderar la audacia, pues el mismo peligro, que es el objeto de la audacia y del temor, de suyo lleva a reprimir la audacia y a aumentar el temor. El atacar pertenece a la fortaleza en tanto que ésta modera la audacia, pero el soportar le pertenece en tanto que reprime el temor. Por tanto el acto principal de la virtud de la fortaleza es aguantar, es decir, mantenerse firme ante el peligro, y el secundario es atacar"[58].

Y añade a continuación: "El aguantar es más difícil que el atacar por tres razones: primera, porque el que aguanta es menos fuerte que el que ataca, mientras que el que ataca es más fuerte que el que aguanta, y es más difícil luchar con el más fuerte que con el más débil; segunda, porque el que aguanta siente como inminente el peligro que le amenaza, pero el que ataca siente el peligro como futuro, y es más difícil no conmoverse por lo presente que por lo futuro; tercera, porque el aguantar entraña larga duración, pero el atacar es súbito, y es más difícil permanecer inconmovible largo tiempo que atacar súbitamente algo arduo"[59].

Siguiendo esta misma concepción de la fortaleza, resulta obvio que el acto principal de dicha virtud se ponga en el martirio. Lo principal en una virtud es el acto más perfecto o más pleno que puede de ella resultar; ese acto constituye, en efecto, la medida de dicha virtud, el punto máximo al que puede llegar. Cuando se dice que alguien tiene una fuerza de cien, se entiende que cien es el límite de dicha fuerza, lo máximo a que puede llegar; y naturalmente, dentro de esa fuerza de cien están incluidas las fuerzas menores, de cincuenta, de treinta, de diez, etc. Por eso, tratándose de la fortaleza, que es la virtud que enardece el apetito irascible para que uno aguante el temor, antes de desviarse de la verdad y de la justicia, la medida de la fortaleza, es decir, su acto principal, deberá estar en aguantar el mayor temor, que es sin duda el temor a la muerte; el que está dispuesto a arrostrar la muerte antes que apartarse de la rectitud moral, es evidente que está también dispuesto a arrostrar otros males menores, todos los males. Es verdad que el nombre de martirio en su sentido más estricto se refiere al acto de entregar la vida en defensa de la fe en Jesucristo, pero en un sentido amplio se puede

58 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q123 a6.

59 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q123 a6.

aplicar ese nombre al acto de entregar la vida o arrostrar la muerte antes de ceder a la injusticia, y en ese sentido se toma aquí cuando se le considera como el acto principal de la virtud de la fortaleza.

Y pasemos ahora a hablar de las partes de la fortaleza. En principio, en ésta como en las demás virtudes, se podrían distinguir: las partes subjetivas (las diversas especies de fortaleza), las partes integrantes (los elementos constitutivos de esta virtud), y las partes potenciales (las virtudes anejas a la fortaleza). Sin embargo, como se trata de una virtud cuya materia u objeto es muy especial, no se distinguen en ella partes subjetivas (no hay diversas especies de fortaleza), y en cuanto a las partes integrantes y potenciales son estas cuatro: la magnanimidad, la magnificencia, la paciencia y la perseverancia; estas virtudes son partes integrantes de la fortaleza cuando concurren al acto principal de dicha virtud pero son partes potenciales cuando, en lugar de referirse a las materias más difíciles, es decir, a los peligros de muerte, se refieren a otras materias menos difíciles (pero también difíciles); entonces son virtudes anejas a la fortaleza y se ordenan a ésta como virtudes secundarias a la virtud principal. El fundamento de esta división lo expone así el Doctor de Aquino: “Dos son los actos de la fortaleza: el atacar y el soportar. Mas para el acto de atacar se requieren dos cosas: la primera se refiere a la preparación del ánimo, o sea, que uno tenga el ánimo pronto para atacar, y en cuanto a esto se pone la confianza en sí mismo (o la magnanimidad) […]; la segunda pertenece a la ejecución de la obra, para que uno no decaiga en la ejecución de aquello que confiadamente comenzó, y en cuanto a esto se pone la magnificencia […]. Estas dos cosas, si se encuentran en la materia propia de la fortaleza, o sea, en los peligros de muerte, son como partes integrantes de la misma, sin las cuales no puede darse la fortaleza; pero si se refieren a algunas otras materias en las que hay menos dificultad, son virtudes esencialmente distintas de la fortaleza, con la que, sin embargo, se relacionan como lo secundario con lo principal: así la magnificencia se refiere a los grandes gastos, y la magnanimidad, que es lo mismo que la confianza en sí mismo, se refiere a los grandes honores. Para el segundo acto de la fortaleza, que es soportar, se requieren también dos cosas: la primera que, ante la dificultad de los males inminentes, no se quiebre el ánimo por la tristeza y abandone por su magnitud, y en cuanto a esto se pone la paciencia […]; la segunda es que por la prolongada duración del padecimiento de las cosas difíciles el hombre no se fatigue hasta el extremo de desistir, y en cuanto a esto se pone la perseverancia […]. También estas dos cosas, si se concretan a la materia propia de la fortaleza, son partes cuasi integrales de la misma, pero

si se refieren a cualesquiera otras materias difíciles, son virtudes distintas de la fortaleza, pero relacionadas con ella como lo secundario a lo principal"[60].

La magnanimidad es sinónimo de grandeza de ánimo, y en esto consiste dicha virtud, en arrostrar con ánimo grande las dificultades que entraña la realización de la justicia. Esa grandeza puede concretarse en dos cosas: en acometer con ímpetu y constancia grandes obras, de suyo difíciles y costosas por la magnitud de su empeño; o en acometer con diligencia y cuidado las obras pequeñas, que son difíciles por su número grande y por la continuidad del esfuerzo que piden. Santo Tomás escribe: "Un acto puede ser grande de dos maneras: proporcionalmente y de modo absoluto. Proporcionalmente un acto es grande, aunque consista en el uso de una cosa pequeña o mediocre, si esa cosa se usa de la mejor manera posible. De modo absoluto un acto es grande cuando usa de modo óptimo una cosa máxima"[61].

Por otra parte, la virtud de la magnanimidad puede perfectamente encontrarse en una persona que no tenga en su vida ocasión de realizar obras grandes; pero está dispuesta a realizarlas si llega el caso; pues la virtud consiste más en la disposición del ánimo que en la ejecución de los actos.

Algo semejante ocurre con la *magnificencia*, que inclina no sólo a emprender, sino también a hacer cosas grandes. Se dice que esta virtud se refiere principalmente a los grandes gastos o dispendios que es preciso realizar para llevar a cabo obras grandes, como puede ser montar una gran industria o fundar un gran centro de altos estudios; de suerte que no se retraiga el ánimo de llevar a cabo esas obras, a pesar de los grandes gastos que acarrean. Vista así parece que se trata de una virtud que sólo pueden tener los ricos o los muy pudientes. Pero una vez más conviene distinguir entre la disposición del ánimo, en donde radica propiamente la virtud, y la ejecución de los actos. Una persona pobre puede ser rica en la disposición de su ánimo, y puede ser magnífica si da, por ejemplo, todo lo que tiene, aunque sea poco, para una obra grande; como fue grande el pequeño óbolo de la viuda, de que nos habla el Evangelio. Santo Tomás escribe a este propósito: "El acto principal de una virtud está en la elección interior, y esto puede tenerlo una persona virtuosa, aunque carezca de bienes de fortuna. Así también el pobre puede ser magnífico. Para los actos exteriores de esa virtud se requieren los bienes de fortuna, como ciertos instrumentos. Por ello el pobre no puede ejercer los actos exteriores de la virtud de la magnificencia en relación con aquellas cosas que son grandes en absoluto; pero el que es esforzado puede hacer magníficamente, de forma proporcional, lo que en sí es peque-

---

60 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q128 a. un.

61 Tomás de Aquino, *STh*, II-II q129 a1.

ño, pues en último término lo grande y lo pequeño son términos relativos"[62].

Por su parte, la *paciencia* y la *perseverancia* miran al segundo de los actos de la fortaleza: el soportar. Ya vimos que este acto es más difícil y valioso que el acto de atacar, aunque pueda parecer lo contrario. Por eso se trata de dos virtudes muy importantes para la fortaleza. La *paciencia* se tiene cuando no se desiste de la obra justa a pesar de las tristezas y molestias de toda índole que dicha obra acarrea. Tomás de Aquino lo explica así: "Las virtudes morales se ordenan al bien en cuanto salvaguardan el bien de la razón en contra de los ímpetus de las pasiones. Pero entre las demás pasiones, la tristeza tiene gran eficacia para impedir el bien de la razón […]. Por eso es necesario poseer una virtud por la cual se salvaguarde el bien de la razón en contra de la tristeza, para que la razón no sucumba ante la tristeza. Y esto es lo que hace la paciencia"[63].

Y la *perseverancia* se da cuando no se desiste de la obra buena a pesar de la dificultad que supone la larga duración de dicha obra o los obstáculos que hay que vencer para llevarla a cabo. De hecho es a veces más difícil soportar las pequeñas o medianas molestias durante mucho tiempo que sobrellevar las penas y los dolores grandes durante poco tiempo. Esa larga duración de las tristezas o molestias de toda índole añade una nueva razón de dificultad, y por eso hace falta una nueva y distinta virtud, que es la perseverancia. Al justificar la necesidad de esta virtud como parte de la fortaleza Santo Tomás razona así: "La fortaleza es virtud principal, porque mantiene la firmeza en aquello que es dificilísimo de sobrellevar, a saber, los peligros de muerte. Pero es necesario que se añada a la fortaleza, como virtud secundaria a la principal, cualquier otra virtud cuyo cometido se centra en sostener con firmeza algo bueno y difícil. Y el cometido de la perseverancia es soportar firmemente la especial dificultad que entraña la larga duración de la buena obra, aunque esto no sea tan difícil como sobrellevar los peligros de muerte. Por eso la perseverancia se une a la fortaleza como una virtud secundaria a la principal"[64].

---

[62] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q134 a4 ad4.

[63] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q136 a1.

[64] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q137 a2.

6. La temperancia

La palabra *temperancia*, que en castellano es sinónimo de "templanza", proviene del latín *temperies* (=moderación) y de *temperare* (=moderar). Según su etimología, pues, la temperancia equivale a la moderación. Y lo mismo significa la palabra griega *sophrosyne*.

Como pasa con la palabra "fortaleza", también la palabra "temperancia" puede tener dos sentidos: uno genérico, y así no designa una virtud especial, sino una propiedad que deben cumplir todas las virtudes. Todas, en efecto, deben ser reguladas por la prudencia, cuyo oficio es ordenar, conmensurar, moderar, y la misma prudencia es ya moderación. En cambio, en su sentido específico, la temperancia es la moderación de lo más difícil y costoso de moderar, a saber, las delectaciones producidas por la satisfacción de los dos apetitos naturales más fuertes que el hombre posee: el de comer y beber, que se ordena a la subsistencia del individuo, y el apetito genésico, que se ordena a la permanencia de la especie. Esas delectaciones se refieren principalmente al sentido del tacto, aunque vayan acompañadas de otras, propias de la vista, del gusto y del olfato. Por ello, la temperancia es, así entendida, la virtud especial que modera las delectaciones del tacto y principalmente las más vehementes de ellas.

Como tal virtud especial la temperancia radica en el apetito concupiscible, es decir, tiene a esta facultad como a un sujeto inmediato y propio. Aquí habría que reproducir, aplicándolo a la temperancia, lo dicho a propósito de la fortaleza y su radicación en el apetito irascible. Es verdad que, para que se dé una virtud, deben intervenir la razón y la voluntad libre, pero esto no quita el que la temperancia radique en el apetito concupiscible; radica en dicho apetito en cuanto está sometido al dominio "político" de la razón y de la voluntad; o dicho de otro modo, en cuanto que es racional y libre por participación, ya que no por esencia. Así, las virtudes morales que radican en la razón (la sindéresis y la prudencia) y en la voluntad (la justicia y demás virtudes anejas) se prolongan en el apetito concupiscible produciendo en él una especial inclinación, permanente y estable –un hábito–, que es precisamente la temperancia.

Una determinación más precisa de esta virtud ha de hacerse atendiendo a su objeto propio, que son ciertas pasiones del apetito concupiscible –el deseo y la delectación y también la tristeza– referidas principalmente al tacto.

Cuando hablamos más atrás de las pasiones del apetito concupiscible, dijimos que la delectación (y también la tristeza) es de dos clases: fisiológica y psicológica. La delectación fisiológica es más corporal que anímica, lo que ocurre en el tacto, el gusto y el olfato; mientras que la delectación (y la tris-

teza) psicológica es más anímica que corporal, lo que sucede en la vista y en el oído, que son los sentidos que captan la belleza. Pues bien, en la temperancia las pasiones que constituyen su objeto propio son las concupiscencias (o los deseos), las delectaciones y las tristezas, que se refieren principalmente al tacto, y por ello son fisiológicas, es decir, más corporales que anímicas.

Respecto de estas pasiones la temperancia supone un freno, una moderación, pues se trata de mantener dichos movimientos pasionales dentro de los límites que les marca la recta razón, es decir, evitar que se desboquen o desborden con perjuicio del bien de la razón, que es el bien auténticamente humano.

Santo Tomás, comparando los cometidos propios de la fortaleza y de la temperancia, escribe lo siguiente: "El movimiento de las pasiones del alma es doble: uno según que el apetito sensitivo tiende a los bienes sensibles y corporales, y otro según que el mismo apetito rechaza los males corporales y sensibles. Pues bien, el primer movimiento del apetito sensitivo contraría principalmente a la razón por su inmoderación, pues los bienes sensibles, considerados en sí mismos, no contrarían a la razón, sino que más bien la sirven, como instrumentos de los que usa la razón para conseguir su propio fin; contrarían, con todo, a la razón en la medida en que el apetito sensitivo tiende a dichos bienes no según el modo de la razón. Y por tanto pertenece propiamente a la virtud moral en este caso el moderar esas pasiones que entrañan tendencia a tales fines. En cambio, el movimiento del apetito sensitivo, que rechaza los males sensibles, contraría principalmente a la razón, no según su inmoderación, sino según su efecto, a saber, en cuanto que alguien, al rechazar los males sensibles y corporales que a veces acompañan al bien de la razón, se aparta de dicho bien de la razón. Y por ello pertenece a la virtud moral en este otro caso el proporcionar una firmeza en el bien de la razón. Por tanto, la virtud de la fortaleza, de la que es propio procurar dicha firmeza, se da principalmente acerca de las pasiones que rechazan los males corporales, a saber, acerca del temor, y, de modo indirecto, acerca de la audacia, que se lanza hacia lo terrible con la esperanza de algún bien; en cambio, la temperancia, que entraña cierta moderación, se da principalmente acerca de las pasiones que tienden a los bienes sensibles a saber, acerca de la concupiscencia y la delectación, y, de modo indirecto, acerca de la tristeza que resulta de la ausencia de tales delectaciones"[65].

El hecho de que la temperancia suponga un refrenamiento o moderación de los ímpetus de ciertas pasiones no debe hacernos malentender la naturaleza de dicha virtud, que tiene por sujeto propio, como ya se ha dicho, el apetito concupiscible. Como toda virtud, la temperancia entraña un acopio de

[65] Tomás de Aquino, *STh,* II-II q141 a3.

energía; es una energía complementaria y sobreañadida, que se agrega a la energía propia de la facultad en que radica. Y es una energía del mismo tipo que la que constituye la facultad a la que completa y perfecciona. Por eso la temperancia es una energía, que de modo permanente y estable –en forma de hábito– queda incorporada a la energía propia del apetito concupiscible y en continuidad y congruencia con ella. Pero el apetito concupiscible es una facultad tendencial, una energía que impulsa o tiende hacia los bienes sensibles (y rehuye o se aparta de los males sensibles). Luego la temperancia es un hábito tendencial, una energía nueva, sobreañadida a aquella otra más radical, que también impulsa o tiende hacia determinados bienes sensibles (y rehuye o se aparta de determinados males sensibles). La temperancia, pues, tiene forma de inclinación o tendencia.

Pero es una tendencia controlada, moderada, encauzada por ciertos derroteros y constreñida a determinados límites. Se malentiende la temperancia cuando se la concibe solamente como freno, como moderación, porque esencialmente es también tendencia o impulso; pero también se la entiende mal cuando se la concibe sólo como inclinación o tendencia, porque entraña asimismo moderación o control. Y nótese que esa moderación no es una disminución de la energía, un simple freno o cortapisa, sino un positivo encauzamiento. El agua embalsada y encauzada de un río es la misma –no menor– que el agua desparramada y desbordada; pero en el primer caso sirve de riego fecundo, mientras que en el segundo arrasa y desola los campos. Sólo hay que añadir que ese positivo encauzamiento de la energía propia de la temperancia, es obra de la razón y de la voluntad –de la prudencia y de la justicia–, que se prolongan en el apetito concupiscible, como ya antes se ha señalado.

Insistamos también en el objeto propio de la temperancia, que son las delectaciones del tacto. Santo Tomás lo explica así: “La temperancia versa sobre las concupiscencias y las delectaciones, como la fortaleza versa sobre los temores y las audacias. Pues bien, la fortaleza se refiere a los temores y las audacias que conciernen a los mayores males, con los que la misma vida se extingue, a saber, los peligros de muerte. Luego, de manera semejante, la temperancia se refiere a las concupiscencias de las mayores delectaciones. Y como la delectación es una consecuencia de la operación connatural, tanto son más vehementes ciertas delectaciones cuanto son consecuencia de las operaciones más naturales. Pero las operaciones máximamente naturales en los animales son aquéllas con las que se conserva la naturaleza del individuo, por la comida y la bebida, y se mantiene la naturaleza de la especie, por la unión sexual del macho y de la hembra. Luego acerca de las delectaciones de las comidas y bebidas, y acerca de las delectaciones venéreas, versa pro-

piamente la temperancia. Y como estas delectaciones subsiguen al sentido del tacto, la temperancia versa sobre las delectaciones del tacto”[66].

Cuando se habla de las delectaciones del tacto como objeto primario o propio de la virtud de la temperancia, es claro que no se excluyen las otras delectaciones del gusto o del olfato o de la vista, que acompañan a aquéllas; ni tampoco los deseos o las tristezas que resultan las delectaciones citadas. Se trata de establecer un orden en la vasta materia de la temperancia. Y el orden de éste: en primer lugar, las delectaciones del tacto que siguen al uso de las cosas necesarias para la vida individual –comida y bebida– y específica –unión sexual–, pues “todo uso entraña un tacto”[67]; en segundo lugar, las delectaciones de los otros sentidos –el gusto, el olfato, la vista– que acompañan a dicho uso de las cosas necesarias para la vida individual y específica; en tercer lugar los deseos o las concupiscencias de dichas cosas necesarias y de las delectaciones que procuran, cuando aún no se tienen, y por último, las tristezas que resultan de la falta o de la pérdida de esas cosas necesarias y de las delectaciones correspondientes. Todas estas pasiones, es decir, todos estos movimientos del apetito concupiscible, son moderados por la temperancia, y siguen el orden señalado.

Pero pasemos ya a hablar de las partes de la temperancia. Las partes de esta virtud, como las de cualquier otra, son: bien integrales, bien subjetivas, bien potenciales. Las integrales están constituidas por las condiciones que necesariamente tienen que concurrir para que se dé esa virtud. Esas condiciones, en el caso de la temperancia, son dos: la *vergüenza*, por la que uno huye de la torpeza contraria a la temperancia, y la *honestidad*, por la que uno ama la belleza de dicha virtud, pues “entre las demás virtudes, la temperancia reclama para sí cierto decoro o belleza, mientras que los vicios de la intemperancia entrañan la máxima torpeza o fealdad”[68].

Las partes subjetivas son las especies de la virtud de que se trata, y estas especies, en el caso de la temperancia, son cuatro: la *abstinencia*, la *sobriedad*, la *castidad* y la *pureza.* El establecimiento de estas cuatro especies se hace considerando las diversas materias particulares sobre las que versa la temperancia, dentro de su materia general que son las delectaciones del tacto. Así hay unas delectaciones que se refieren a la nutrición, y dentro de ellas están las que atañen a la comida, sobre las que versa la *abstinencia*, y las que atañen a la bebida, sobre las que recae la *sobriedad.* Después están las delectaciones que se refieren al apetito genésico, y dentro de ellas están, en primer lugar, las que atañen al uso natural del sexo, sobre las que versa la

---

66 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q141 a4.

67 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q141 a5.

68 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q143 a. un.

castidad, y en segundo lugar, las que atañen a otras acciones complementarias, como los besos, los abrazos, las caricias, etc., sobre las que versa la *pureza*.

Por último, las partes potenciales de una virtud son las otras virtudes que dicha virtud lleva anejas y que la complementan. Concretamente, por lo que hace a la temperancia, son aquellas otras virtudes que desempeñan, en materias particulares menos difíciles del apetito concupiscible, el mismo papel de moderación que lleva a cabo la temperancia, como virtud cardinal o principal, en la materia que le es propia y que entraña la mayor dificultad: las delectaciones del tacto. Estas otras virtudes anejas a la temperancia y que constituyen sus partes potenciales son principalmente estas tres: la *continencia*, la *mansedumbre* y la *modestia*; pero dentro de esta última se pueden también distinguir: la *humildad*, la *estudiosidad* (o la *laboriosidad*), la *eutrapelia* (o el *buen humor*) y la *sencillez.* La justificación y explicación de todas estas virtudes se hará más adelante.

Comencemos por las partes integrales que, como se ha dicho, son dos: la vergüenza y la honestidad. La *vergüenza* no es propiamente una virtud, sino una pasión laudable. En efecto, la vergüenza es el temor que se siente de hacer algo torpe o reprobable, y ese temor supone no sólo que se considera posible el llevar a cabo una acción torpe, sino más aún que se considera difícil evitarla. Por eso, sienten vergüenza, sobre todo, los niños y los jóvenes, y no son fáciles para ella los ancianos y los que ya están probados en la virtud. De esta suerte, la vergüenza es una condición de la temperancia, principalmente cuando todavía no se ha alcanzado el estado de la virtud perfecta. Esto no quiere decir que la persona cumplidamente temperante no llegue a sentir vergüenza si, alguna vez, comete una acción torpe (quien ha logrado la perfección de la temperancia no es un desvergonzado), sino que, como es difícil que cometa una acción así, no siente vergüenza habitualmente. Santo Tomás lo explica de este modo: “La persona que llega a la perfección en el hábito de la temperancia no tiene conciencia de que el hacer algo torpe y reprobable sea para él posible y arduo, es decir, difícil de evitar; ni tampoco, de hecho, realiza acciones torpes por las que deba temer el oprobio. Por consiguiente, la vergüenza, propiamente hablando, no es una virtud, sino que se da principalmente cuando hay un defecto de virtud. Sin embargo, si se llama virtud a todo lo que es bueno y laudable en las acciones y las pasiones humanas, entonces puede decirse que la vergüenza es virtud, pues se trata de una pasión laudable”[69].

Por su parte, la *honestidad* es la segunda condición de la temperancia, o sea, el amor de lo honesto u honroso, de la belleza moral que supone obrar

---

69 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q144 a1.

de modo temperante. La belleza, en efecto, puede encontrarse en sentido analógico en los asuntos morales, es decir en las acciones humanas. Una acción humana es bella cuando manifiesta "el resplandor de lo inteligible en lo sensible", o sea, el orden de la razón en los impulsos pasionales. Si esos impulsos pasionales se sustraen al dominio de la razón, no son humanos, sino bestiales e infrahumanos, y eso es lo que constituye la torpeza o fealdad moral. En cambio, si resplandece en ellos la moderación y el orden de la razón, la conducta humana es entonces decente, decorosa, moralmente bella, digna de honor. Y el amor de esa belleza moral es lo que constituye la honestidad, que puede considerarse también como una pasión laudable. De este modo, el temor a lo torpe o reprobable, que es la vergüenza, y el amor a lo honesto y decoroso, que es la honestidad, vienen a coincidir en un mismo objetivo: el nacimiento de la virtud de la temperancia, de la que son las dos condiciones necesarias.

Pasemos ahora a considerar las partes subjetivas, o las especies de la temperancia. Y en primer lugar la *abstinencia.* No hay que entender aquí por ella la no ingestión de alimentos en general o de una determinada clase, sino la moderación en la comida. El apetito de comer (que el hombre tiene necesariamente que satisfacer, para poder substituir o para conservar su vida individual) está en nosotros sumamente indeterminado, pues no está de suyo ordenado a ciertos alimentos con exclusión de otros, ni tampoco a unas horas determinadas, ni a unas cantidades exactas. Por ello, la satisfacción de este apetito requiere la moderación y discernimiento de la razón, ya que nuestra salud puede quebrantarse tanto si comemos con exceso, como si no nos alimentamos lo suficiente. Ahora bien, esa moderación puede hacerse, ya con vistas a lograr las mejores delectaciones del gusto –lo que corresponde al arte culinario, ya con vistas a conseguir una buena salud –lo que pertenece al arte de la dietética–, ya finalmente con vistas al bien humano en general, es decir, no sólo sensible, sino también racional o espiritual, y esto es lo que corresponde a la abstinencia, como virtud específica y parte subjetiva de la temperancia. La abstinencia, pues, consiste en el hábito del apetito concupiscible que inclina a éste a los alimentos convenientes, en cantidad y en calidad, en atención al bien humano o racional, y no sólo en atención a la salud o al gusto. Tomás de Aquino escribe: "La moderación de los alimentos según la cantidad y la cualidad en orden a la salud corporal pertenece al arte de la medicina; pero según las íntimas afecciones en orden al bien de la razón, pertenece a la virtud de la abstinencia"[70].

Algo parecido a lo que acaba de decirse de la abstinencia, hay que decir de la *sobriedad.* Tampoco ésta consiste en la no ingestión de bebidas, pues

---

70 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q146 a1 ad2.

éstas son necesarias para la vida, sino en la moderación de las mismas. Concretamente se trata de moderar la ingestión de determinadas bebidas, a saber, las bebidas alcohólicas, que, ingeridas en cantidad prudente, pueden ser beneficiosas para la salud, tanto corporal como anímica, pero que, tomadas en exceso, producen graves daños físicos y morales, pues causan embriaguez y pérdida de la razón. Santo Tomás escribe: "La sobriedad como virtud especial se refiere, no a cualquier bebida, sino a aquellas que, por su espumosidad, son capaces de trastornar la cabeza, como el vino y otras bebidas que producen embriaguez"[71]. La razón de esta concreción de la sobriedad es la siguiente: "Allí donde se encuentra un impedimento especial de la razón, allí es necesario que se dé una virtud especial ordenada a remover ese impedimento; pero las bebidas embriagantes suponen un impedimento especial del uso de la razón, pues perturban el cerebro por su espumosidad; luego para remover este impedimento de la razón se requiere una virtud especial, que es la sobriedad"[72]. Y es que las bebidas en general, lo mismo que la comida, en cuanto son un cierto alimento, están reguladas por la virtud de la abstinencia; pero "las bebidas que pueden embriagar impiden especialmente el uso de la razón, y por ello reclaman una virtud especial"[73]. La sobriedad, por consiguiente, es aquella especie de temperancia que inclina a usar con moderación las bebidas alcohólicas, con vistas no sólo a la salud corporal, sino también y sobre todo a la salud moral, es decir, al bien humano o racional.

Las dos restantes especies de la temperancia son la *castidad* y la *pureza*. La castidad es la virtud especial que regula las delectaciones venéreas, que de suyo están ordenadas a la conservación de la vida de la especie, pero que se pueden buscar por sí mismas y de modo desordenado. La razón para considerar a la castidad como virtud especial es la misma que se ha repetido para las otras partes subjetivas de la temperancia, y la expone así nuestro autor: "Allí donde se dan diversas razones de delectación, allí se encuentran también virtudes diversas contenidas en la temperancia. Pero las delectaciones se corresponden a las operaciones, a las que acompañan. Y es manifiesto que las operaciones pertinentes al uso de los alimentos, por los que se conserva la vida del individuo, son de distinto género que las operaciones pertinentes al uso de las cosas venéreas, con las que se conserva la vida de la especie. Por tanto, la castidad, que versa sobre las delectaciones venéreas, es una virtud distinta de la abstinencia, que versa sobre las delectaciones de la comida"[74]. Además: "las delectaciones venéreas son más vehementes y perturban más la

---

71 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q149 a1.

72 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q149 a2.

73 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q149 a2 ad1.

74 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q151 a3.

razón que las delectaciones de la comida, y por ello necesitan más de la contención y el freno, ya que si se deja uno llevar de ellas se acrecienta más la fuerza de la concupiscencia, y decrece la luz de la mente"[75]. Por su parte, la *pureza*, que a veces se identifica con la castidad, se refiere especialmente a las circunstancias que acompañan al uso principal del apetito genésico, como son los besos, los abrazos, las caricias, etc. "La pureza se refiere más a estos aditamentos externos, mientras que la castidad se refiere a la misma unión venérea; y por ello la pureza se ordena a la castidad, no como una virtud especial a otra distinta, sino como expresando la castidad en determinados aspectos. Pero a veces se toman una por otra"[76]. Estas dos virtudes, por lo demás, moderan las delectaciones venéreas no sólo con vistas al uso natural del apetito genésico, sino también con vistas al bien humano o racional. Por lo primero, excluyen los vicios de la fornicación, de la bestialidad, de la masturbación y de la homosexualidad; por lo segundo, en cambio, regulan tanto la vida sexual dentro del matrimonio, como la abstención en determinadas personas de las satisfacciones sexuales, por la virtud de la virginidad.

Y ahora pasemos a considerar las partes potenciales de la temperancia, es decir, las virtudes que lleva anejas y que forman su cortejo. Y en primer lugar la virtud de la *continencia*. Tiene esta virtud de común con la temperancia el que modera o refrena las delectaciones del tacto, que se refieren tanto a la nutrición como a la generación; pero se diferencia de esa misma virtud de la temperancia en que no radica en el apetito sensitivo, sino en la voluntad. Una persona es temperante cuando domina desde dentro, es decir, desde el mismo apetito concupiscible, los movimientos de dichos apetitos y especialmente las delectaciones del tacto. En este caso, las pasiones no se desmandan, sino que fluyen naturalmente (el hábito es una segunda naturaleza) de dicho apetito de forma moderada o refrenada. Pero puede ocurrir que falte la temperancia (o porque no se haya adquirido nunca, o porque se haya perdido, o porque se posea en grado todavía imperfecto), y entonces se desaten las pasiones que ella modera. Queda, en este caso, el recurso a la continencia (la resistencia de la voluntad enriquecida con esta virtud). La voluntad, que es libre, puede secundar los movimientos del apetito sensitivo (y es lo más fácil), pero puede también resistirlos o contrariarlos o no complacerse en ellos (lo que es más difícil, pero posible). Para ello la voluntad necesita una energía sobreañadida, una virtud, y ésta es la continencia. Queda claro que es más perfecto ser temperante, porque entonces se será también continente, y con más facilidad; pero si falla la temperancia, queda –debe quedar– el recurso a la continencia.

---

75 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q151 a3 ad2.

76 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q151 a4.

Otra parte potencial de la temperancia es la *mansedumbre*, que se relaciona íntimamente con la *clemencia.* La mansedumbre modera la pasión de la ira, y por ello debe radicar en el apetito irascible. Por su parte, la clemencia mitiga las penas que deben aplicarse a alguien, y por tanto debe radicar en la voluntad, donde también radica la justicia. Pero los efectos de estas dos virtudes vienen a ser los mismos, pues si alguien es capaz de moderar la ira y el deseo de venganza, por ello mismo se sentirá inclinado a mitigar las penas que debe él aplicar para castigar una injuria o corregir a un delincuente.

Por último, la *modestia*, tomada en general, es otra virtud, aneja a la temperancia, que inclina a moderar el apetito concupiscible (y también el irascible) en aquellas pasiones que no son tan vehementes como las delectaciones del tacto. Se trata, pues, de una temperancia en asuntos menos difíciles; en asuntos de una mediana dificultad. Pero dentro de la modestia se pueden distinguir otras virtudes, como son la *humildad*, la *estudiosidad*, la *eutrapelia y* la *sencillez.* Veámoslo por separado.

La *humildad* radica en el apetito irascible y tiene mucho que ver con la *magnanimidad.* Ciertamente, humildad y magnanimidad son como las dos caras de una misma moneda. Santo Tomás lo expresa así: "el bien arduo tiene algo por lo que atrae al apetito, a saber, la misma razón de bien, y tiene también algo por lo que lo retrae, a saber, la misma dificultad de conseguirlo; por lo primero, nace en nosotros el movimiento de la esperanza, más por lo segundo, el movimiento de la desesperación. Pues bien, acerca de los movimientos apetitivos que tienen carácter de impulso es necesaria una virtud moral que modere y refrene; y en cambio, acerca de los movimientos apetitivos que tienen carácter de retraimiento se necesita una virtud moral que vigorice e impele. Por tanto, en el apetito del bien arduo (el apetito irascible) debe haber dos virtudes: una que atempere y refrene el ánimo para que no tienda inmoderadamente a las cosas grandes, y esto pertenece a la virtud de la humildad; y otra que robustezca el ánimo contra la desesperación y lo impulse a la prosecución de las cosas grandes según la recta razón, y ésta es la magnanimidad"[77].

La humildad, en consecuencia, reprime el apetito de la propia excelencia, o mejor, lo modera o encauza por los caminos de la recta razón. La humildad no apoca o empequeñece el ánimo –éste sería el vicio de la pusilanimidad–, pero tampoco deja que se exalte en demasía, saliéndose de la realidad –lo que llevaría al vicio opuesto de la megalomanía–. La humildad mantiene al hombre en la verdad, haciéndole ver lo que verdaderamente vale y puede, que es mucho (y aquí se encaja la virtud de la magnanimidad), pero también

---

77 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q161 a1.

sus limitaciones y sus fallos, y que las fuerzas y los dones que tiene son prestados.

La *estudiosidad* modera el deseo de saber, que es tan natural en el hombre como el deseo de comer o de reproducirse. Esa moderación entraña dos cosas: por una parte, reprime el deseo inmoderado de saber, tanto en el orden sensible como en el intelectual; pero por otra parte, vigoriza y refuerza ese deseo para que no se desista del conocimiento de la verdad por las dificultades que su estudio entraña, y esto también en el orden sensible y en el intelectual. Por ello la estudiosidad es una virtud compleja. En parte debe radicar en el apetito concupiscible para refrenar el inmoderado deseo de saber –la curiosidad– en las cosas sensibles; y en parte debe radicar en el apetito irascible para robustecer la esperanza de saber, también en el plano sensible, y no desistir del estudio a pesar de su dificultad. En parte, por último, radica en la voluntad (donde no hay distinción de concupiscible e irascible) con la doble finalidad de atemperar el deseo innato de saber en el orden intelectual y de robustecer la voluntad para que persista en dicho empeño a pesar de sus dificultades. El conocimiento de la verdad es siempre grato al hombre y deseable; mas para llevar a ese conocimiento el hombre necesita muchas veces discurrir, razonar, demostrar, y esto entraña esfuerzo y dificultad. Y todos estos frentes (u objetivos) son cubiertos por la virtud de la estudiosidad.

Como una prolongación de esta virtud tenemos la *laboriosidad.* Todo trabajo humano –hasta el más material– tiene su origen en la razón y en el estudio, y por ello la raíz de la virtud de la laboriosidad está en la estudiosidad. Al comenzar a hablar de esta última escribe Santo Tomás: "el estudio entraña principalmente una vehemente aplicación de la mente a algo. Pero la mente no se aplica a algo sino conociéndolo. Luego ante todo la mente se aplica al conocimiento, y posteriormente a aquellas otras tareas en las que el hombre es dirigido por el conocimiento. Por tanto, el estudio se refiere ante todo al conocimiento, y posteriormente a las demás tareas para cuya dirección necesitamos del conocimiento"[78]. Pues bien, esas otras tareas humanas constituyen las múltiples y variadas ramas de nuestro trabajo. Por eso, ser trabajador o laborioso supone ser estudioso, y la laboriosidad supone la estudiosidad.

Como contrapartida del trabajo tiene el hombre el juego, pues así como el esfuerzo físico humano no puede ser ininterrumpido, sino que se necesita el descanso, así también el esfuerzo mental del hombre no puede ser constante, sino que necesita la distracción o el juego. Pues bien, del mismo modo que se requiere una virtud moral para ordenar y moderar el estudio y el trabajo

---

78 Tomás de Aquino, *STh,* II-II q166 a1.

humanos, así se requiere también otra virtud para ordenar y moderar el descanso, la distracción y el juego. Esta última virtud fue llamada por Aristóteles *eutrapelia*, *y* nosotros podemos llamarla *jocundidad* o también *buen humor*.

Por último tenemos la *sencillez.* Es también una parte potencial de la virtud de la temperancia y tiene por objeto el uso moderado del ornato externo en el vestido, en la habitación y en el medio individual de transporte (automóvil, barco, etc.). Se trata de evitar dos extremos viciosos: la pobretonería y dejadez, de una parte, y el lujo y ostentación, de otra. Cada persona debe atemperar ese ornato externo a las condiciones de vida en que está colocada y al puesto que ocupa en la sociedad, sin excederse por carta de más, ni por carta de menos. Y esa moderación es la sencillez.

CAPÍTULO VIII

LAS VIRTUDES PRODUCTIVAS

1. Consideraciones generales

Las virtudes productivas son las que habilitan al hombre para la producción o fabricación de toda suerte de artefactos externos o internos; por ejemplo, de una casa, o de un silogismo. Estas virtudes se llaman, en general, *artes* (transcripción de la palabra latina *ars*), o también *técnicas* (transcripción de la voz griega *techné*). En su sentido primigenio significan lo mismo el arte y la técnica, aunque algunos reservan el nombre de arte para la capacidad de producir obras bellas, y el de técnica para la facultad de fabricar otras útiles, como ya se advirtió más atrás. Otros suelen matizar algo más y utilizan el nombre de arte para la habilidad de producir artefactos de forma individual y personal (lo que también se llama "artesanía"), mientras que usan el nombre de técnica para la capacidad de producir artefactos en serie, de forma impersonal e industrializada (lo que también se llama "industria"). Pero ya se ve que estas diferencias son accidentales.

En todo caso se trata de ciertas habilidades que radican esencialmente en la razón humana (y son así otras tantas virtudes intelectuales). Están constituidas por dos elementos: el primero, un conjunto mayor o menor de "especies inteligibles", que son adquiridas, como todas las que el hombre posee, y el segundo elemento, una capacidad o habilidad especial para combinar dichas especies inteligibles y formar así una serie de juicios práctico-productivos, de imperativos hipotéticos o condicionales, que tienen esta forma: "si se quieren lograr estos fines, hay que usar estos medios", es decir, los medios más aptos y eficaces. Y esta habilidad, por supuesto, también es adquirida.

Dejando esto sentado, se debe ahora distinguir entre las artes o técnicas que se ordenan a la producción de artefactos externos, y la que se ordena a la producción de artefactos internos, especialmente los artefactos que radican en el propio entendimiento. En este último caso, la capacidad de producir tales artefactos no se encuentra más que en el entendimiento, es decir, no se prolonga en otras potencias o facultades, y además el acto de producirlos

coincide con el acto de conocerlos; de conocerlos no especulativamente, sino práctica o productivamente.

En cambio, las artes o técnicas que se enderezan a la producción de artefactos externos radican ciertamente, de una manera principal, en el entendimiento o en la razón, pero de una manera secundaria o derivada radican también en las potencias motoras, que se utilizan de inmediato para esa producción. Así, por ejemplo, el arte de tañer la cítara se encuentra de modo principal en el entendimiento, pero de modo secundario se encuentra en las manos del citarista. De igual modo hay que decir que en este tipo de artes o técnicas no coincide el momento cognoscitivo con el momento productivo, pues una cosa es saber tañer, o mejor, saber que se está tañendo, y otra tañer de hecho; lo primero se consuma en el entendimiento; lo segundo se inicia en el entendimiento, pero se prolonga y se realiza cumplidamente en las potencias motoras.

Por lo que hace a la clasificación de las artes o técnicas, el asunto es complejo, puesto que pueden adoptarse varios puntos de vista. El primero, es el que atiende a las facultades que se ponen en juego, y así se dividen en *artes de la manufactura* y *artes de la mentefactura*, siendo las primeras aquellas que utilizan las manos o los miembros externos (las potencias motoras), mientras que las segundas utilizan sólo la mente, es decir, la razón, convenientemente ayudada de los sentidos internos. El segundo punto de vista es el que atiende a la materia de que se hacen los diferentes artefactos, y así se dividen en *artes mecánicas o serviles* y *artes liberales*, siendo las primeras las que se valen de una materia externa (sea grosera o sutil) para construir sus artefactos, mientras que las segundas no se valen de materia alguna (están libres de la servidumbre de la materia), sino que construyen sus artefactos con nociones, ideas, enunciados, es decir, con elementos puramente mentales. Finalmente, el tercer punto de vista es el que atiende al fin. Este fin es doble: el de adquisición y el de comunicación, y las artes que se ordenan al fin de adquisición, es decir, que tienen como finalidad el adquirir algo que nos falta, se llaman *artes útiles*, mientras que las que se ordenan al fin de comunicación, o sea, que tienen como finalidad el comunicar algo que poseemos, se llaman *artes bellas*.

Dentro también de la perspectiva del fin se puede adoptar otra clasificación de las artes o técnicas. Es la que propone Palacios, al dividirlas en: *artes del bien útil*, *artes del bien deleitable* y *artes del bien honesto*, con las subdivisiones que añade, en su libro sobre *Filosofía del saber*[1]. Ahora bien, al hacer esta clasificación de las artes por el fin, hay que tener en cuenta lo siguiente. El fin de las artes no es, de inmediato, el fin último de la vida hu-

[1] L. E. Palacios, *Filosofía del saber*, pp. 336-380.

mana, aunque, en último término pueda y deba reconducirse a él. Las artes tienen un fin inmanente que se cumple con la perfección o acabamiento pleno de la obra hecha, del artefacto producido. Este fin inmanente se identifica con la forma o causa formal de cada arte. Así, el arte de danzar tiene como finalidad el danzar bien y en esto consiste también su forma o esencia; y lo mismo el arte de hacer vestidos o el arte de hacer sonetos; es decir, todas las artes y todas las técnicas. Pero además de este fin inmanente, las artes tienen un fin trascendente en cuanto son reductibles al bien humano y pueden (y deben) subordinarse al fin último del hombre. Sin embargo, esa reducción no debe cambiar el fin inmanente de cada arte o técnica, sino que debe respetarlo y mantenerlo.

O dicho de otra manera, las artes se rigen de manera inmediata y propia por el valor de la eficacia, no por el de la rectitud; pero en último término se subordinan al valor de la rectitud. Un arte es eficaz, es decir, es plenamente arte, cuando es capaz de aplicar los medios más idóneos, más sencillos, más rápidos, más eficaces en suma, para lograr la perfecta producción del artefacto de que se trate: una buena casa, un buen automóvil, o una buena demostración. Pero el arte está en último término ordenado al bien del hombre, y así, su fin inmanente debe someterse a su fin trascendente, su eficacia debe subordinarse a su rectitud, y esto sin que deje de cumplirse el fin inmanente, sin que la rectitud deteriore o disminuya la eficacia.

Las artes y las técnicas, como hemos dicho, son virtudes intelectuales, es decir, radican esencialmente en el entendimiento o la razón, y constan de ciertas especies inteligibles, por una parte, y de cierta habilidad de combinarlas convenientemente, por otra. A diferencia de las ciencias, que se ordenan al conocimiento o a la especulación, las artes y técnicas se ordenan a la producción. Por ello son más particulares que las ciencias, pues acercarse a la realidad es acercarse a lo singular y concreto, y la producción se acerca a la realidad más que la especulación. Con todo, las artes y las técnicas, que dan reglas para la producción eficaz de buenos artefactos, se mantienen aún en un cierto nivel de universalidad: el médico sabe curar no sólo una enfermedad sino muchas, no sólo este caso concreto, sino todos. Por ello, para ser verdaderamente eficaz, se requiere además del arte correspondiente, una luz nueva que podamos llamar *inspiración.* La inspiración viene a ser como la prudencia en el dominio de la acción moral y del conocimiento que la dirige; pero la diferencia estriba en que la prudencia tiene que atender sobre todo a la rectitud, y por eso necesita del concurso de las otras virtudes morales, mientras que la inspiración sólo tiene que atender a la eficacia, y así no necesita sino un conocimiento más detallado y concreto de la materia del artefacto, de las energías productivas y de las circunstancias de la producción. Y ahora vamos a examinar con algún detenimiento las grandes divisio-

nes del arte o de la técnica. Y tomaremos como base la clasificación propuesta por Leopoldo Eulogio Palacios.

2. Las artes del bien útil

Son aquellas que se ordenan a la satisfacción de las necesidades primarias del hombre, como son el alimento, el vestido, la habitación y el remedio de las enfermedades. Aunque se las llame aquí del bien útil, no son las únicas artes útiles, pero sí las más necesarias o perentorias.

El autor citado señala las siguientes en este ámbito: la agricultura, la venatoria, la indumentaria, la edificatoria, la navegatoria, la estrategia y la medicina, y justifica así esta enumeración. El hombre necesita, ante todo, alimentarse, procurarse la comida y la bebida que precisa para su subsistencia y crecimiento. De los alimentos, unos son vegetales y otros animales (los minerales son más fáciles de conseguir). Para obtener los primeros se requiere el cultivo de la tierra, la *agricultura*, y para conseguir los segundos, el arte de la caza y de la pesca, la *venatoria* (hoy se trataría también de la *zootecnia*). Además el hombre necesita el vestido y la habitación para proteger su cuerpo de las inclemencias atmosféricas. Para obtener y confeccionar el primero necesita de la *indumentaria*, y para conseguir y construir la segunda, precisa de la *edificatoria*. Además, el hombre necesita transportar los alimentos y las otras materias requeridas para el vestido y la habitación, de unos lugares a otros, de aquellos en que se encuentran a aquellos otros donde se consumen o utilizan, y para esto se requiere el arte del transporte o la *navegatoria*. El ejercicio de todas estas artes puede tropezar con obstáculos, unos nacidos de los ataques de hombres hostiles, otros nacidos de las enfermedades. Para superar los primeros obstáculos hubo de nacer el arte de la guerra o la *estrategia*, y como remedio universal de todas las enfermedades nació el arte de curar o la *medicina*[2].

Por lo demás, como el hombre no sólo desea por naturaleza vivir, sino también vivir bien, es decir, como hay en él una tendencia innata al bienestar, se comprende que las artes hasta aquí enumeradas, sin dejar de ser primarias, se hayan ido perfeccionando y refinando. En primer lugar, haciéndose más eficaces, que es lo propio de todo arte, pero en segundo lugar, uniéndose a otras artes que entrañan ya cierta abundancia, superfluidad o lujo, y que más parecen procurar los bienes deleitables que los bienes útiles. Así, por ejemplo, las artes ordenadas a la obtención de alimentos no sólo se han desarro-

2 Cfr. L. E. Palacios, *Filosofía del saber,* pp. 341-351.

llado en su propia línea, sino que además se combinan con la *dietética* (que es parte de la medicina), y con la *culinaria.* Esta última no busca ya la simple alimentación conveniente al hombre, sino el proporcionar deleite en la satisfacción de esa necesidad primaria del hombre, que es el comer y el beber. Se trata de un lujo o refinamiento en la comida y en la bebida.

Algo semejante ha ocurrido con las artes ordenadas al vestido y a la habitación. La indumentaria se combina con el arte del *ornato en el vestir*, que ya no mira a fabricar vestidos más útiles o más cómodos, sino más ostentosos y ricos, con la adición además de joyas y otros adminículos lujosos. Por su parte, la edificatoria se combina no sólo con el arte de la *climatización* (calefacción y refrigeración), sino también con el de la *decoración* o embellecimiento de las viviendas, tanto exterior como interiormente, y aquí es donde florecen la *arquitectura*, la *escultura* y la *pintura*, que figuran desde antiguo entre las bellas artes. Se trata, pues, de otros tantos lujos o refinamientos en el vestido y en la habitación.

3. Las artes del bien deleitable

Pero además de las artes del bien útil, destinadas a satisfacer las necesidades primarias de la vida humana, están las artes del bien deleitable, destinadas a procurar al hombre solaz y esparcimiento. Palacios las clasifica en artes de la palestra y artes de la escena, y dentro de las primeras coloca el arte de correr, el arte de jugar y el arte de lidiar, mientras que dentro de las segundas encaja el arte de danzar, el arte de tañer, el arte de cantar y el arte de representar. Veamos brevemente cada una de estas artes.

El *arte de correr* requiere un corredor y una distancia que ha de ser cubierta o recorrida. De lo que se trata es de salvar esa distancia en el menor tiempo posible, dentro, claro está, de unas reglas establecidas: andando o corriendo o nadando o saltando, etc., o también con la ayuda de un vehículo: caballo, carro, bicicleta, automóvil, barco, avión, etc.

El *arte de jugar* requiere, al menos, dos jugadores enfrentados y un juguete o trástulo, que hay que manejar con arreglo a ciertas reglas. Unas veces implica intenso ejercicio físico, como en el fútbol, el balonmano, la pelota, el tenis, etc., otras veces el ejercicio físico es mínimo, como en el ajedrez, los naipes, etc., pero en todos los casos se requiere un despliegue de ingenio y de habilidad mental para vencer al contrincante o a los contrincantes.

El *arte de lidiar* exige un lidiador y un antagonista animado (sea un hombre o una bestia); también requiere ciertas reglas de la lidia. Se trata aquí de que el lidiador, respetando estas reglas, supere al antagonista, lo domine,

lo venza en el pugilato que se entabla entre ellos, y a veces le dé muerte (como sucede, por ejemplo, en las corridas de toros). También pueden encajarse dentro de la lidia los torneos, la lucha grecorromana y el boxeo.

Yendo ahora a las artes de la escena, tenemos en primer lugar el *arte de danzar*. Se trata de ejecutar una secuencia de movimientos corporales, principalmente con los pies, de acuerdo a ciertas cadencias o ritmos. Con dichos movimientos se pretende imitar determinados sentimientos humanos, valiéndose sólo del ritmo.

El *arte de tañer* consiste en la habilidad para usar los variadísimos instrumentos musicales que producen sonidos armoniosos, ya sean de aire, ya de cuerda, ya de percusión; y también con esos sonidos se pretende imitar los sentimientos humanos, valiéndose ahora de la armonía, junto con el ritmo.

El *arte de cantar* utiliza como instrumento musical la voz humana, que es capaz de modular toda suerte de sonidos armoniosos y además, voces significativas. De esta suerte la imitación y expresión de los sentimientos humanos es mucho más clara que en el arte de tañer.

Por último, tenemos el *arte de representar* que "culmina en el espectáculo, y merece una consideración especial, porque, de todas las artes del bien deleitable consagradas a la imitación, es la que imita de un modo más estricto: por eso se denomina *representación*, como si dijéramos repetición mimética de lo real"[3]. Es claro que una es el arte de quien compone la representación teatral –el poeta dramático– y otra el arte de quien la ejecuta o pone en escena. Especialmente a esta última es a la que se refiere el arte de representar. Una de las especies de este arte sería el cinematográfico.

4. Las artes del bien honesto

El bien honesto es el que tiene valor por sí mismo, y por ello, ni es un puro medio ni se busca sólo por el placer que proporciona. Así entendido pueden llamarse artes del bien honesto a las artes liberales y de la mentefactura. El autor citado escribe a este respecto: "Cuando pensamos en lo que es la construcción de un silogismo conforme a las reglas de la lógica, en la formación de una frase conforme a las reglas de la gramática, o en las obras que hacemos en el interior de la mente al contar o medir conforme a las reglas de la aritmética o de la geometría, nos percatamos de que el entendi-

---

3 L. E. Palacios, *Filosofía del saber,* p. 361.

miento hace obras artificiales dentro de sí mismo, obras que son inmanentes a la misma potencia intelectual, obras que permanecen dentro del intelecto que las hace conforme a reglas fijas y determinadas. De aquí que los hábitos especulativos que se ordenan a estas obras internas de la razón sean llamados *artes por semejanza*, a causa de su analogía con las artes propiamente dichas; *artes liberales*, porque no buscan más perfección que la del alma misma, por la que el hombre es libre; *artes especulativas*, porque su artefacto no es realizado por las manos ni por nada distinto de la razón"[4].

Estas artes del bien honesto se dividen en dos grandes grupos: las artes lingüísticas y las artes matemáticas. Las artes lingüísticas tienen como materia de sus construcciones las palabras del lenguaje humano, pero no sólo, ni principalmente, las palabras externas, las voces significativas, sino más bien las palabras internas, o sea, las mismas significaciones que son expresadas con las voces. Tres son, según la división tradicional, estas artes: la gramática, la retórica y la dialéctica. La *gramática* tiene como finalidad el expresar correctamente nuestros pensamientos: de forma clara, precisa, ordenada. Fundamentalmente se refiere al lenguaje interior: a las nociones o ideas; a las oraciones enunciativas o imperativas o exhortativas o deprecativas; a los discursos o razonamientos. Pero de manera derivada se refiere al lenguaje hablado, del que se ocupa la *prosodia*, y más derivadamente, al lenguaje escrito, del que se ocupa la *ortografía.* La gramática es propiamente un arte liberal; pero la prosodia y la ortografía se encajan en continuidad con las artes mecánicas, y pertenecen, ya a las artes del bien útil, ya a las del bien deleitable.

La segunda de las artes lingüísticas es la *retórica.* Respecto de la gramática desempeña una función semejante a la que cumplen la arquitectura, la escultura y la pintura respecto de la edificatoria; se trata del refinamiento y el lujo del lenguaje. Dentro de la retórica, la parte principal es la *poética*, el arte de la creación literaria, en verso o en prosa, que produce obras bellas por medio del lenguaje; las partes derivadas son la *recitación* y la *oratoria*, que están muy cerca del arte de representar, y son artes del bien deleitable.

Por último, tenemos la *dialéctica o lógica*, que es la tercera de las artes lingüísticas. Es también un arte del lenguaje interior, pero enteramente ordenada a la demostración y a la ciencia, tanto en el campo de la especulación, como en el de la acción y la producción. En efecto, no sólo se pueden demostrar las conclusiones especulativas, sino también las activas y las productivas. La expresión exterior de los artefactos de la lógica constituyen una parte especial de la *simbólica.*

---

4 L. E. Palacios, *Filosofía del saber,* p. 364.

Por su parte, las artes matemáticas tienen como materia de sus construcciones "un tejido difuso e infinito, sin color, sin olor, sin sonido, sin peso, sin resistencia"[5]. Este tejido no es otra cosa que el espacio y el tiempo imaginarios, que fueron caracterizados por Kant como "intuiciones puras". Palacios continúa así: "Las obras de la geometría y la aritmética están confeccionadas con trozos del espacio y del tiempo. La geometría representa a la imaginación puntos, líneas, superficies, volúmenes, y los varía obedeciendo a la regularidad de los axiomas, con lo que viene a revelar por medio de sus operaciones la esencia del espacio. Por su parte, la aritmética es la ciencia de la numeración y cuenta con el tiempo, en la más estricta significación del contar. Se ha podido decir que la aritmética toda, con sus fórmulas y sus operaciones más complicadas, es una adición y una substracción abreviadas. En la numeración cuenta con el tiempo, pues contar es repetir la unidad una y otra vez, dándole nuevos nombres –uno, dos, tres, etc.–, en cada nueva repetición, con lo que logro retener la noción que me dice cuántas veces he repetido la unidad, y retenerla unitariamente, dándome esa repetición en un conjunto. Y si menciono todo esto es para venir a recordar otra cosa muy sencilla: que toda repetición reposa sobre la sucesión, y que la sucesión es la esencia del tiempo. La matemática reciente, mucho más abstracta que la anterior, no ha levantado su templo con otros materiales. Toda la fábrica de su estructura es obra espacio-temporal"[6].

Pero naturalmente que la matemática no se construye sólo con el espacio y el tiempo; estas "intuiciones puras" son solamente su materia, pero la forma le viene del entendimiento: de sus nociones e ideas, de sus enunciados (afirmativos o negativos) de igualdad o de desigualdad, y de sus demostraciones siempre deductivas o fundadas sólo en la implicación y en la causalidad formal. Por eso las matemáticas se construyen con independencia de la intuición empírica, aunque no con independencia de la intuición pura de la imaginación.

De todos modos, como las intuiciones del espacio y el tiempo han sido tomadas de la realidad corporal, las matemáticas se fundan en último término en la realidad de los cuerpos, y por eso sus axiomas y sus conclusiones pueden aplicarse a dicha realidad. Así es como aparecen la físico-matemática y la mecánica.

---

5 L. E. Palacios, *Filosofía del saber,* p. 374.

6 L. E. Palacios, *Filosofía del saber,* pp. 375-376.

CAPÍTULO IX

EL SISTEMA DE LAS VIRTUDES HUMANAS

1. Conexión entre las virtudes especulativas

Las virtudes humanas, según dijimos, forman como una segunda naturaleza, que se agrega, para perfeccionarla, a la naturaleza primera o sustancial del hombre. Por eso, así como la naturaleza humana sustancial constituye una estructura armónica, que consta de varias partes entre sí trabadas y ordenadas, así también esta naturaleza segunda, formada por las virtudes humanas, constituye un sistema ordenado y armónico, con partes distintas y variadas, pero conexas entre sí. Para hacer patente esta verdad vamos a considerar, en primer término, el orden que liga entre ellas a las virtudes de cada dimensión de la actividad humana, y finalmente, el orden que liga a los tres géneros de virtudes que hemos venido examinando. Y comenzaremos por las virtudes especulativas.

Las virtudes especulativas son, como vimos en su momento, estas tres: la inteligencia, la ciencia y la sabiduría. Claro que la ciencia no constituye una sola virtud específicamente considerada, sino una pluralidad de ellas, como son las ciencias naturales, juntamente con la antropología, y la filosofía natural y la matemática y la lógica y la ética. Pero genéricamente se puede hablar de una sola virtud que se caracteriza por tener como objeto a la verdad especulativa, alcanzada no de forma inmediata, sino de manera mediata y demostrativa.

Pues bien, de esas tres virtudes especulativas la inteligencia es la primera o fundamental, y la sabiduría es la última y como el colofón; en cambio, las ciencias todas se apoyan en la inteligencia, sin la cual serían imposibles, y se ordenan a la sabiduría como a su fin.

La inteligencia es la base de la ciencia, pero ella misma no es ciencia. Tiene por objeto a la verdad especulativa, pero alcanzada de manera espontánea y natural, sin raciocinio o discurso alguno, de modo súbito e inmediato. Por eso es la primera de las virtudes especulativas y no puede faltar en

ningún hombre. Contiene por ello los gérmenes o semillas de todas las ciencias, y viene a ser así como la causa eficiente de la totalidad del saber humano. Si no falta en ningún hombre es porque su adquisición es natural. Consta, como vimos, de dos elementos: unas determinadas especies inteligibles –las de las primeras nociones– y una habilidad de combinarlas de modo conveniente; esta habilidad empero es innata y se confunde con la misma luz natural de nuestro entendimiento.

A partir de la inteligencia surgen las ciencias todas. También las ciencias constan de un número mayor o menor de especies inteligibles, y de la habilidad de combinarlas convenientemente. Esta habilidad es adquirida, lo mismo que lo son las especies inteligibles, y la adquisición de la misma se logra en los distintos actos de demostración propios de cada ciencia. La demostración es la causa eficiente inmediata de la ciencia, del hábito o de la virtud de la ciencia. Pero ninguna demostración es posible sin apelar a la inteligencia, es decir, sin apoyarse en las primeras verdades especulativas, evidentes de suyo. Por eso no es posible ciencia alguna sin la posesión previa de la inteligencia.

Entre las distintas ciencias hay también su orden: unas son anteriores en la adquisición, aunque sean posteriores en dignidad y certeza; otras, en cambio, son anteriores en dignidad, aunque sean posteriores en la adquisición. En general puede decirse que las ciencias más abstractas son posteriores en la adquisición y anteriores en la dignidad, y las ciencias menos abstractas son anteriores en la adquisición y posteriores en la dignidad. Pero este orden no es invariable; ni tampoco las ciencias se hallan del tal manera ligadas entre sí que no se pueda adquirir una ciencia posterior sin que se adquiera la anterior. De hecho es casi imposible que un hombre llegue a poseer todas las ciencias, y lo más frecuente es que cada persona se especialice en una ciencia y que de las otras tenga sólo unos rudimentos, y aún ni siquiera eso. El orden de las ciencias es, pues, un orden lógico, pero no un orden vital.

Sin embargo, todas las ciencias se hallan orientadas hacia la sabiduría, aunque muchas veces los hombres que poseen esas ciencias no sean conscientes de tal orientación. Y es que en la misma inteligencia ya está presente la ordenación a la sabiduría. Porque la inteligencia se ocupa de las primeras nociones y los primeros enunciados o principios, pero alcanzados de manera oscura y preconsciente, y no de manera distinta y explícita. Por otra parte, la sabiduría se ocupa también, entre otros objetos, de esas primeras nociones y principios, y lo hace de manera penetrativa y explícita. En consecuencia, la inteligencia se ordena a la sabiduría como lo imperfecto a lo perfecto, como lo preconsciente a lo consciente, como lo oscuro a lo claro y distinto y penetrativo.

Por lo demás, la sabiduría contiene eminentemente tanto a la inteligencia como a la ciencia; a la inteligencia, por lo que acabamos de decir, por la superior consideración de las mismas nociones y principios; y a la ciencia, porque procede, como ésta, de un modo discursivo y demostrativo, como pusimos de relieve más atrás. Volvamos a citar aquí un texto de Santo Tomás que quedó recogido en otro lugar: "Si se consideran rectamente, estas tres virtudes se distinguen entre sí, no como si fueran del mismo rango, sino con cierto orden. En los todos potenciales, una parte es más perfecta que otra, como el alma racional es más perfecta que la sensitiva, y la sensitiva más perfecta que la vegetativa. De este modo, la ciencia depende de la inteligencia como de lo más principal, y una y otra dependen de la sabiduría como de lo principalísimo, pues ésta contiene en sí tanto a la inteligencia como a la ciencia, ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios de ellas"[1].

Así, pues, las virtudes especulativas comienzan con la inteligencia, que es la primera en el orden de la generación o de la adquisición, y que no puede faltar en ningún hombre; continúan con la ciencia (o mejor, las ciencias todas), que se apoya en la inteligencia y prepara el camino a la sabiduría; y concluyen con esta última, que supera a las dos anteriores, que las culmina y las reasume. La sabiduría es claramente el fin de toda la especulación y de todas las virtudes especulativas.

2. Conexión entre las virtudes activas

Como se explicó ampliamente más atrás las virtudes activas, son cinco fundamentales: la sindéresis, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. De ellas, las dos primeras son virtudes del entendimiento, aunque en dependencia de la voluntad, y las tres últimas son virtudes del apetito, bien intelectual (la justicia), bien sensitivo (la fortaleza y la temperancia). Pues bien, si exceptuamos a la sindéresis, todas las virtudes activas son necesarias para cada una de ellas, y cada una de ellas lo es para todas las demás. Esto es lo que hace que las virtudes activas formen un verdadero sistema.

La sindéresis (lo mismo que la inteligencia) es necesaria para todas las demás virtudes activas, pero no a la inversa. Para poseer la sindéresis no se necesita tener prudencia, ni justicia, ni fortaleza, etc., pero sí que se necesita la inclinación natural de la voluntad al bien en general y el bien humano. Mas fuera de la sindéresis, las demás virtudes activas se implican entre sí y se

1 Tomás de Aquino, *STh*, I-II q57 a2 ad2.

reclaman o exigen las unas a las otras. Así, nadie puede poseer la prudencia, como virtud cabal y completa, si no posee también la justicia y la fortaleza y la temperancia; ni hay alguien que pueda ser justo, de manera perfecta, si no posee las virtudes de la prudencia, de la fortaleza y de la temperancia, y así sucesivamente.

En efecto, para ser prudente no se requiere sólo conocer lo que es bueno y lo que es malo para el hombre, de manera general, sino también lo que es bueno y lo que es malo en particular y en concreto, para mí y ahora y en estas circunstancias. Lo primero, es decir, lo bueno y lo malo en general, lo dicta la sindéresis y para ello basta la inclinación natural de la voluntad al bien; pero lo segundo requiere mucho más. Porque yo no puedo ver que sea bueno para mí devolver este dinero que me han prestado, si no poseo la virtud de la justicia, es decir, si no estoy inclinado a dar a los demás lo que les es debido; y no puedo ver que sea malo para mí dejar de estudiar ahora, que estoy cansado, si no poseo la virtud de la fortaleza, o sea, si no estoy inclinado a resistir las dificultades que acompañan al auténtico bien humano; y no puedo tampoco ver que sea malo para mí seguir bebiendo vino ahora, que tengo sed y me apetece, si no poseo la virtud de la temperancia, o más en concreto la sobriedad, es decir, si no estoy inclinado a moderar el deseo de beber. Muchas veces vemos que una determinada acción es buena o mala en general (y lo vemos por sindéresis o por la ciencia moral), y sin embargo, si la consideramos en concreto y referida a nosotros mismos, en determinadas circunstancias, esa acción nos parece al revés, que no es buena o que no es mala, pues estamos dominados por el egoísmo o por las pasiones. Así, pues, para ver lo que es bueno o lo que es malo moralmente, en particular y en concreto y referido a nosotros mismos, no basta con el mero conocer, sino que se necesita también querer; se necesita que estemos de hecho inclinados –por la voluntad y por los apetitos sensitivos– a buscar lo que es bueno y a rechazar lo que es malo. Pero esto no se consigue sino mediante las virtudes morales del apetito: la justicia, la fortaleza y la temperancia.

Esa misma exigencia que la prudencia tiene de las otras virtudes morales, la tienen éstas respecto de la prudencia. Porque nadie puede ser verdaderamente justo, si no sabe, en concreto y en particular, lo que se debe a cada cual, para dárselo; ni puede ser verdaderamente fuerte, si no sabe, en particular y en concreto, lo que debe resistir y lo que debe acometer para sacar adelante el bien humano; y así de las demás virtudes morales. Por eso las virtudes activas, excepción hecha de la sindéresis, forman un auténtico sistema, en el que todas se apoyan en todas y se reclaman y corroboran mutuamente.

Y no es óbice para lo que acabamos de decir el que las virtudes morales se encuentren desigualmente poseídas por una determinada persona. Puede

ocurrir, en efecto, que alguien sobresalga en una virtud, en la fortaleza, por ejemplo, y que deje que desear en otras: en la justicia o en la temperancia, pongamos por caso. Esto se explica por la complejidad de la vida moral y porque las virtudes no nacen perfectas, sino que crecen y se afianzan con el decurso del tiempo y con la repetición de los actos. Una persona, durante algún tiempo, puede ejercitarse en una virtud más que en otras, y así crecer más rápidamente en ésa, mientras queda detenido o ralentizado en las demás. El sistema de las virtudes resulta así imperfecto y descompensado, pero el sistema existe, no esta completamente roto. El que sobresale en la fortaleza no puede carecer enteramente de la prudencia, ni de la justicia, ni de la temperancia, aunque las tenga menos desarrolladas que aquélla. Pero el sistema tiende de suyo a equilibrarse, y con el tiempo desaparecerán esos desfases, y todas las virtudes crecerán de modo más armónico. Pero aún son necesarias otras precisiones.

Acerca de la conexión entre las virtudes morales escribe Tomás de Aquino: "De todas las virtudes se puede hablar de dos maneras: primero, de las virtudes perfectas; segundo, de las virtudes imperfectas. Pues bien, las virtudes perfectas están conexas entre sí, pero las imperfectas no están conexas necesariamente […]. En efecto, así como las virtudes morales no pueden darse sin la prudencia, así tampoco puede darse la prudencia sin las virtudes morales; pues la prudencia es la recta razón de las cosas agibles. Para alcanzar la recta razón en cualquier orden se requiere que uno tenga recta estimación y juicio acerca de los principios de los que procede dicha razón; como acerca de la geometría uno no puede tener estimación recta si no tiene recta razón de los principios de la geometría. Pero los principios en las cosas agibles son los fines, de los cuales se toma la razón de lo que hay que obrar; y de los fines sólo puede tenerse recta estimación por los hábitos de las virtudes morales, ya que, como dice Aristóteles, tal como uno es, tal es el fin para él […]. Luego es necesario, para que uno tenga prudencia, que tenga también las virtudes morales"[2].

Dos cosas conviene resaltar en este texto: primera, que la falta de conexión de las virtudes morales se debe a la imperfección de las mismas, y segunda, que la conexión de las virtudes morales se lleva a cabo mediante la prudencia, que es la recta razón en el obrar.

La primera tesis de Santo Tomás es que la virtudes imperfectas no se hallan conectadas entre sí, pero ello se debe a que no son virtudes propiamente dichas, sino ciertas disposiciones naturales. Oigamos sus mismas palabras: "Hay ciertas virtudes completamente imperfectas que se dan sin la prudencia y que no alcanzan la razón recta, como son las inclinaciones que tienen

---

2 Tomás de Aquino, *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a2; cfr. *STh*, I-II q65 a1.

algunos, desde su nacimiento, hacia ciertas obras virtuosas […]. Dichas inclinaciones no son patrimonio de todos los hombres, sino que unos tienen inclinación a una cosa y otros a otra. Pero estas inclinaciones no tienen razón de virtud, porque de la virtud nadie usa mal […], mas de estas inclinaciones puede alguien usar mal y perjudicialmente, si las usa sin discreción; como el caballo, si carece de vista, tanto más fuertemente se estrella cuanto más fuertemente corre"[3].

La segunda tesis de Santo Tomás es que la conexión de las virtudes morales se logra a través de la prudencia, que es la guía de todas las demás. Así escribe: "Si tomamos las virtudes perfectas […], respecto del bien humano, la conexión entre ellas se logra por la prudencia, pues sin la prudencia no puede darse ninguna virtud moral, y si faltan las virtudes morales tampoco puede darse la prudencia"[4]. Esto es así porque la prudencia se extiende a los actos de todas las virtudes, los cuales no serían virtuosos si no estuvieran regulados por la prudencia; en cambio, las otras virtudes no se extienden a los actos de las demás directamente, sino a través de la prudencia. En efecto, veamos lo que ocurre con las obras de la justicia. Cualquier obra justa necesita estar regulada por la prudencia, pero no todas, sino sólo algunas (las que versan sobre bienes arduos) necesitan del concurso de la fortaleza, y sólo algunas otras (las que pueden ser impedidas por los atractivos sensibles) necesitan del concurso de la temperancia; además, dichos concursos o ayudas se llevan a cabo a través de la prudencia, que es quien los solicita en cada caso. Y otro tanto cabe decir de las obras de la fortaleza y de la temperancia. No todas las obras de fortaleza necesitan la colaboración de la temperancia; ni todas las obras de temperancia necesitan la colaboración de la fortaleza; ni todas las obras de fortaleza y de temperancia necesitan la colaboración de la justicia. A veces sí que son necesarias tales colaboraciones o ayudas, pero siempre serán prestadas por cada virtud a las demás a través del dictamen de la prudencia. Luego todas las virtudes morales se conectan con la prudencia, y cuando se conectan entre sí, lo hacen a través de la prudencia. Tal es el sistema que liga entre sí a las virtudes morales o activas.

3. Conexión entre las virtudes productivas

Las virtudes productivas, las artes o las técnicas, manifiestan también una cierta conexión, o mejor, un cierto orden entre ellas. Unas artes suponen

---

3 Tomás de Aquino, *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a2.

4 Tomás de Aquino, *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a2.

otras o las exigen, pero no todas están trabadas, como sucede con las virtudes morales, y por eso se pueden poseer perfectamente unas artes sin poseer otras, como atestigua a cada paso la experiencia. Sin embargo, existe cierto orden en el conjunto de las artes, pues unas son más necesarias, pero menos nobles, y otras son más nobles y menos necesarias. Así, las artes del bien útil son las primeras en el orden de la adquisición, pero son las últimas en el orden de la dignidad; en cambio, las artes del bien honesto son las primeras en el orden de la dignidad, pero son las últimas en el orden de la adquisición. En cualquier caso, las artes del bien deleitable parecen ocupar un lugar intermedio, y por ello se prolongan, por un lado, en las artes del bien útil, en las que se apoyan, y por otro, en las artes del bien honesto, a las que en cierto modo preparan. Y tampoco están enteramente separadas unas artes y otras, sino que muchas veces se funden y compenetran.

Ya vimos cómo las artes del bien útil se completan con otras artes que refinan a aquéllas y las adornan o engalanan, como el arte edificatoria se refina y engalana con la pintura y la escultura. Pues bien, estas otras artes ya pueden considerarse insertas en las propias del bien deleitable, pues la contemplación de sus obras produce descanso y delectación estética.

Por su lado, las artes del bien honesto, que ocupan el lugar más elevado, se relacionan, de una parte, con las artes del bien deleitable, como ocurre –dentro de las artes lingüísticas– con la recitación y la oratoria, y de otra parte, con las ciencias especulativas, como sucede con la lógica y con la matemática. Se podría pensar que nada es más necesario que el arte de la lógica, pues si no se piensa o razona bien, no es posible arte alguna, ni virtud que valga, ni ciencia digna de este nombre. Mas para razonar bien no es absolutamente necesaria la lógica artificial –el arte de la lógica–, sino que basta con la lógica natural, que es anterior a todas las artes y todas las ciencias y todas las virtudes, pues no es otra cosa que la fuerza nativa de nuestra razón. Y sin embargo es claro que la lógica artificial, una vez elaborada, presta una enorme ayuda a las ciencias y a las otras artes. Y por eso se le ha llamado el arte de las artes.

De una manera general se puede decir que en todo hombre existen, al menos desde que llega al uso de razón, los gérmenes o inicios de todas las artes: todo hombre sabe pensar y hablar, y sabe medir y contar, y sabe correr y jugar y cantar, etc., pero todo esto de manera muy imperfecta y torpe y con muchos fallos. De forma perfecta y completa sólo llega el hombre a poseer durante su vida una sola arte (o unas pocas artes), y esto sin ningún orden especial, pues como dice el Doctor Angélico, “las obras artificiales de los diversos géneros de artes tienen principios completamente dispares, y por ello nada impide poseer uno de esos géneros de arte y no poseer los de-

más"[5]. Dentro de un mismo genero hay desde luego subordinación de las artes (así el arte de construir barcos se subordina al arte navegatoria); mas, perteneciendo a géneros distintos, las artes son independientes las unas de las otras, y para adquirir cualquiera de ellas, bastan esos gérmenes o inicios de las demás que existen o nacen espontáneamente en todos los hombres.

4. El sistema de todas las virtudes humanas

Examinada la conexión de las virtudes humanas dentro de cada una de las dimensiones de nuestra actividad, se tiene bastante adelantado el camino para examinar con fruto la conexión o el sistema de todas ellas, que es lo que vamos a hacer ahora.

La tesis fundamental que debe establecerse aquí es que las virtudes especulativas y las productivas están sometidas, en su ejercicio, a las virtudes activas, pero que las propias virtudes activas están sometidas, en su especificación, a las virtudes especulativas y productivas. Ciertamente sólo las virtudes activas perfeccionan las facultades humanas en su ejercicio, pues de la virtud moral nadie usa mal, como dice San Agustín; por eso, en el orden del ejercicio o del uso y ejecución de los actos, todas las virtudes humanas están sometidas a las virtudes activas o morales. En cambio, en el orden de la especificación o de la materia y contenido de los actos, las virtudes especulativas y las productivas son independientes de las virtudes morales; ellas tienen que atenerse a la adecuación con la realidad y a la eficacia de los medios que han de emplearse, y sólo a eso. Pero hay más, en el orden de la especificación, las mismas virtudes activas dependen de las especulativas y productivas, pues los dictámenes de la prudencia (guía y norte de las demás virtudes) no pueden contradecir las verdades de la ciencia o de la técnica, sino que han de atenerse a ellas.

Esta mutua implicación o subordinación de las virtudes humanas es la prolongación, al plano de los hábitos, de la conexión que existe, en el plano de las facultades, entre el entendimiento y la voluntad. En el orden de la especificación, en efecto, el entendimiento tiene la primacía, y la misma voluntad (y por supuesto los apetitos sensitivos) deben someterse a él; pero en el orden del ejercicio, el entendimiento (y todas las demás facultades humanas) está sometido a la voluntad. Ciertamente no se quiere sino lo que el entendimiento entiende, pero tampoco se entiende sino lo que la voluntad quiere. Ambas facultades tienen la primacía en su orden, y así se influyen o

5 Tomás de Aquino, *De virtutibus cardinalibus,* q. un., a2 ad4.

implican mutuamente. Pero examinemos más en detalle aquella mutua implicación de las virtudes humanas.

Por de pronto conviene dejar a un lado dos virtudes, una especulativa y la otra activa, que son las primeras en sus respectivos órdenes y que son independientes de todas las demás. Se trata de la inteligencia y de la sindéresis, es decir, del hábito de los primeros principios especulativos y del hábito de los primeros principios prácticos. Ambas virtudes son naturales, surgen de manera espontánea y sin esfuerzo alguno; no faltan en ningún hombre, y son la base de todas las demás. Entre ellas también hay un cierto orden, pues la inteligencia es anterior a la sindéresis, y no es posible poseer la segunda sin poseer la primera, aunque también puede decirse que surgen simultáneamente y en perfecta continuidad. La especificación de estas virtudes se encuentra en sus respectivos objetos (las dos son virtudes cognoscitivas y radican en nuestro entendimiento); y en cuanto al ejercicio no dependen propiamente de ninguna otra virtud, pues su uso es espontáneo y natural, anterior a cualquier deliberación y elección. Nadie puede dejar de ver que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto (primer principio de la inteligencia), ni tampoco que hay que buscar el bien y rechazar el mal (primer principio de la sindéresis). Mas a partir de estas dos virtudes primarias o fundamentales entramos en el juego de los mutuos influjos de las demás.

La virtud de la ciencia (de las ciencias todas, sean las que sean) no se adquiere espontáneamente, sino con largo y dilatado esfuerzo. La ciencia tiene por objeto a la verdad especulativa alcanzada de modo mediato, es decir, demostrativamente. La verdad especulativa es un bien excelso para el hombre, pero un bien difícil de alcanzar, un bien arduo. Por ello requiere el ejercicio de la virtud de la fortaleza, y más en concreto, el de la virtud de la magnanimidad. Por otra parte, el hombre que se dedica a la investigación puede embriagarse con el gozo del conocimiento y buscar más este gozo que la propia verdad[6], por lo que necesita moderar ese deleite, para lo cual se requiere la virtud de la temperancia, y más concretamente la virtud de la estudiosidad. Así, pues, para la mera adquisición de la ciencia se requieren, al menos, estas dos virtudes morales: la magnanimidad y la estudiosidad.

Pero después de la adquisición viene el uso. De la ciencia (aunque sea auténtica ciencia, es decir, posesión cierta de la verdad, y no acumulación vana de meras opiniones o incluso de errores) se puede usar mal moralmente hablando; se puede usar para cometer injusticias o para desatar las pasiones. Por ello, para que la ciencia no destruya al hombre, debe estar sometida, en su ejercicio, a las virtudes morales todas, y especialmente a la prudencia. Se

---

6 San Agustín distinguía entre el *gaudium de cognitione* y el *gaudium de veritate.*

ha dicho "en su ejercicio", porque sólo éste debe someterse a las virtudes morales; no la especificación, que sólo se rige por las exigencias de la verdad. Falsear adrede la realidad o tratar simplemente de ignorarla, aunque se haga con la mejor intención del mundo, no sólo supone un atentado contra la misma ciencia, sino también contra la vida moral del hombre, contra las propias virtudes morales. Aquella "buena intención" no es signo de auténtica moralidad, sino de estúpida "moralina".

Y consideremos ahora la sabiduría. La sabiduría, como la ciencia, requiere para su adquisición un intenso y prolongado esfuerzo. Por tanto también exige el ejercicio de la virtud de la magnanimidad. Por otro lado, como las verdades que la sabiduría contempla son las más elevadas que el hombre puede alcanzar, el gozo de su conocimiento es mayor, y mayor la necesidad de moderarlo. La estudiosidad es así muy necesaria para la adquisición de la sabiduría. De suerte que en este aspecto de la adquisición no hay diferencia esencial entre la ciencia y la sabiduría; las dos requieren la magnanimidad y la estudiosidad, pero la sabiduría más intensamente.

En cambio, por lo que hace al uso, sí que se diferencia la sabiduría de la ciencia, porque la sabiduría, en lo esencial, no puede ser usada moralmente mal. Se ha dicho "en lo esencial", porque en lo accidental, por ejemplo, en el prestigio que la acompaña, o en otras circunstancias particulares, cabría hacer ese mal uso. También se entiende que se trata aquí de la auténtica sabiduría, no de la falsa o espúrea, cúmulo a veces de las más extrañas opiniones. ¿Por qué la verdadera sabiduría, considerada esencialmente, no puede ser usada moralmente mal o para el mal? Por las exigencias de su propio objeto.

La sabiduría esclarece y profundiza las nociones primeras de nuestro conocimiento, que son además comunes a todas las ciencias y todas las artes; asimismo, defiende el valor inconcuso de los primeros principios del conocer humano, tanto especulativo como práctico y productivo, y lo hace manifestando la evidencia de los mismos y disputando contra los que los niegan; por último, la sabiduría nos conduce hasta el conocimiento de Dios, de su existencia y de sus principales atributos, en cuanto esto es posible a la luz natural de nuestra razón. Con todo ello, ordena al hombre a la verdad suprema, que no sólo es nuestro fin último, sino también "el fin último de todo el universo"[7]. Pues bien, ¿cómo podría ser usada mal una ciencia así? Por el contrario, cuando se siguen las sendas de la sabiduría, sólo puede darse un uso recto de todos los demás saberes y virtudes. Por relación, pues, a las virtudes morales, la sabiduría es la que señala el fin supremo al que deben

---

7 Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c1.

ordenarse todas; mientras que la prudencia habrá de señalar los medios que nos permiten alcanzar aquel fin.

Para evitar confusiones conviene aclarar que el fin de las virtudes morales no es tanto la sabiduría como el objeto sobre el que este versa, o sea, la verdad suprema, que es también el bien sumo, es decir, Dios. Por otra parte, la sabiduría misma es siempre muy deficientemente poseída por los hombres, incluso los más sabios. La sabiduría humana es, más bien, filosofía, afán y empeño incesantes por poseer la sabiduría, pero no logro completo y acabado. Razón de más para decir que a lo que se ordenan las virtudes morales es a Dios, al objeto de la sabiduría, y no a la sabiduría misma, que sólo podemos alcanzar de modo muy precario. Esto hace que la sabiduría esté siempre adquiriéndose, y que por ello dependa constantemente de la magnanimidad y la estudiosidad, que son virtudes morales. Por eso se puede seguir manteniendo, de un modo general, que las virtudes activas o morales dependen de las especulativas (especialmente de la inteligencia y la sabiduría) en el orden de la especificación, pero que las virtudes especulativas (exceptuando la inteligencia) dependen de las virtudes activas en el orden del ejercicio.

Y pasemos ahora a considerar las virtudes productivas, es decir, las artes y las técnicas todas. También aquí se cumple la misma tesis general antes expuesta para las virtudes especulativas, o sea, que las virtudes productivas dependen, en su ejercicio, de las virtudes morales, pero que éstas dependen, en su especificación, de las virtudes productivas. Conviene, sin embargo, precisar esto mejor.

Las virtudes productivas tienen su propio fin inmanente, que es preciso respetar. Si la relación de los medios al fin, que en cada arte o técnica se establece, no se funda en la realidad, sino en la decisión libre de quien posee ese arte o técnica, no sólo se atenta contra la eficacia, que es el valor propio de las virtudes productivas, sino también contra la rectitud, es decir, contra el valor propio de las virtudes morales. Esto quiere decir que, por lo que atañe a la especificación, la virtudes productivas son independientes de las virtudes activas. Todavía más, quiere decir también que, en el respeto a sus exigencias propias, las virtudes activas dependen de las productivas.

Así como no es moralmente lícito falsear la realidad o desconocerla deliberadamente en el plano de la especulación, tampoco lo es recortar o anular la eficacia en el plano de la producción. Hacer las cosas mal, artística o técnicamente hablando, es de suyo atentar contra las virtudes morales. Refiriéndose tanto a las ciencias como a las artes, escribe Santo Tomás: "El error tiene claramente razón de pecado, porque no ocurre sin presunción el que alguien, que ignora una cosa, juzgue acerca de ella"[8]. El pecado es la trans-

---

[8] Tomás de Aquino, *De Malo,* q3 a7.

gresión voluntaria de la ley moral y un atentado contra las virtudes morales. Mas para la mejor inteligencia de todo esto conviene reproducir íntegro el texto de Tomás de Aquino, del que acabamos de citar esa pequeña parte. Dice así: “Hay que distinguir entre la nesciencia, la ignorancia y el error. La nesciencia consiste en la mera negación de la ciencia. La ignorancia, en cambio, significa, en ocasiones, la privación de la ciencia, y en ese caso, la ignorancia consiste en carecer de la ciencia que se es capaz de poseer, que esto es lo propio de cualquier privación; en otras ocasiones, la ignorancia es algo contrario a la ciencia, y entonces se llama así a una disposición pervertida, como cuando alguien tiene el hábito de unos principios falsos o de unas falsas opiniones, que le impiden conocer la verdad. Por último, el error consiste en aprobar lo falso como si fuera verdadero, y así añade a la ignorancia un cierto acto, pues se puede tener ignorancia sin que el que la tiene juzgue acerca de lo que ignora, y entonces tendrá ignorancia, pero no caerá en error; en cambio, si juzga sobre lo que desconoce y se equivoca, se dirá que yerra. Y como el pecado consiste en un cierto acto, por eso el error tiene claramente razón de pecado, porque no sucede sin presunción el que alguien, que ignora una cosa, juzgue acerca de ella, y máxime si existe peligro en ello. Pero la nesciencia no tiene de suyo razón de culpa ni de pena, pues el que alguien no sepa aquello que no está obligado a saber o que no es capaz de saber, no es ni culpa ni pena […]. Por último la ignorancia tiene de suyo razón de pena, pues no toda ignorancia tiene razón de culpa. Así ignorar aquellas cosas que uno no está obligado a saber, no es culpa alguna; en cambio, ignorar aquello que uno está obligado a conocer no ocurre sin pecado. Todo hombre está obligado a conocer las normas por las que ha de dirigir sus actos […], y así está obligado a conocer los preceptos del decálogo, por los cuales puede evitar los pecados y hacer el bien […]. Además de esto, cada cual está obligado a conocer lo que es propio de su oficio, como el obispo lo que pertenece al oficio episcopal, y el sacerdote lo que pertenece al oficio sacerdotal, y así de los demás, y la ignorancia de estas cosas no está exenta de culpa […]. Así como la causa de la ciencia es la aplicación del ánimo a saber, así la causa de la ignorancia es la no aplicación del ánimo a saber, y esta no aplicación del ánimo a saber lo que uno debe saber, es un pecado de omisión”[9].

De las enseñanzas contenidas en este largo texto conviene subrayar aquí las dos siguientes:

Primera, la ignorancia, tanto en el campo de las ciencias como en el de las artes o técnicas, puede ser culpable y atentar contra las virtudes morales. Esto ocurre cuando se ignora aquello que uno está obligado a saber; concreta-

---

9 Tomás de Aquino, *De Malo,* q3 a7.

mente lo que compete a su propio oficio; pues no sucede sin culpa –sin un pecado de omisión– el que se desconozcan las verdades correspondientes a aquello que cada cual ha elegido como profesión u oficio. Y este pecado va contra la justicia, tanto conmutativa (en los contratos privados) como legal (en el servicio que todos debemos prestar al bien común). Conocer bien las ciencias y las artes a las que uno se dedica es una exigencia de la justicia.

Segunda, el error, tanto en las ciencias como en las artes, es de suyo un pecado, pues comporta la presunción de juzgar acerca de lo que se ignora. Si se trata de cuestiones que afectan al propio oficio, existe la obligación de estudiar o de formarse convenientemente para no cometer errores en ese campo; y si se trata de cuestiones que no pertenecen a la profesión de cada uno, entonces existe la obligación de abstenerse de juzgar, porque el error es un mal para el hombre y debe ser evitado.

Todo esto pone de relieve la dependencia en que se encuentran las virtudes productivas respecto de las activas en cuanto a su adquisición, pero también la dependencia en que se encuentran las virtudes activas respecto de las productivas en cuanto a la especificación o contenido de éstas. Si las virtudes morales interviniesen en los contenidos propios de las artes y técnicas, introducirían muy probablemente el error en éstas o las falsearían de algún modo, y ello es moralmente reprobable.

Queda por considerar, en último término, el influjo de las virtudes morales en las productivas, por lo que se refiere al uso de éstas. Las artes y las técnicas todas, con las exigencias objetivas que les son propias, están sin embargo sometidas al bien humano auténtico. Este bien, como vimos más atrás, es común y particular, pero antes común que particular; es espiritual y corporal, pero antes espiritual que corporal, y es racional y pasional, pero antes racional que pasional. Y las artes y las técnicas todas –las virtudes productivas– deben estar sometidas, en su uso, al bien humano así entendido, pues fuera de él o contra él son destructoras o nocivas; tanto más destructoras o nocivas, probablemente, cuanto más perfectas y refinadas sean en su orden, es decir, cuanto más eficaces.

TEXTOS CITADOS DE
SANTO TOMÁS DE AQUINO

Summa Theologiae

I q6 a3.
I q10 a1 ad3.
I q14 a1
I q14 a2.
I q16 a2.
I q19 a2.
I q38 a2.
I q44 a4.
I q44 a4 ad1.
I q58 a4.
I q58 a5.
I q60 a1 ad3.
I q75 prol.
I q75 a2.
I q75 a4.
I q75 a6.
I q77 a1.
I q77 a2.
I q77 a5.
I q78 a3.
I q78 a4.
I q79 a8.
I q79 a11.
I q81 a2.
I q82 a1.
I q83 a4.
I q84 a7.
I q84 a8.
I q95 a2.
I q95 a3.
I q108 a5.

I-II prol.
I-II q8 a2.
I-II q9 a1.
I-II q9 a2.
I-II q9 a6.
I-II q10 a1.
I-II q10 a3.
I-II q10 a3 ad2.
I-II q11 a2.
I-II q11 a3.
I-II q11 a4.
I-II q12 a1.
I-II q12 a1 ad3.
I-II q12 a2.
I-II q13 a1.
I-II q13 a3.
I-II q13 a4.
I-II q13 a6.
I-II q14 a1.
I-II q14 a2.
I-II q14 a3.
I-II q14 a4.
I-II q15 a3 ad3.
I-II q16 a4.
I-II q16 a4 ad3.
I-II q17 a1.
I-II q17 a3 ad1.
I-II q24 a3.
I-II q26 a2 ad1.
I-II q26 a3.
I-II q26 a4.
I-II q41 a1 ad1.
I-II q50 a4 ad1.
I-II q50 a3.
I-II q50 a3 ad1.
I-II q50 a3 ad3.
I-II q55 a1.
I-II q55 a4.
I-II q56 a4.

I-II q56 a4 ad3.
I-II q56 a5.
I-II q56 a5 ad1.
I-II q56 a6.
I-II q56 a6 arg1 y ad1.
I-II q57 a2 ad1.
I-II q57 a2 ad2.
I-II q57 a6.
I-II q57 a6 ad3.
I-II q59 a5 c.
I-II q65 a1.
I-II q66 a5 ad4.
I-II q90 a1 ad2.
I-II q90 a4.
I-II q91 a2.
I-II q93 a1.
I-II q93 a3.
I-II q108 a1 ad2.
II-II q25 a7.
II-II q47 a3.
II-II q47 a3 ad3.
II-II q47 a5.
II-II q57 a1.
II-II q58 a1.
II-II q58 a5.
II-II q58 a11.
II-II q58 a6.
II-II q60 a1 ad1.
II-II q61 a1.
II-II q61 a2.
II-II q61 a3.
II-II q79 a1.
II-II q79 a1 ad1.
II-II q79 a1 ad2.
II-II q90 a4.
II-II q102 a1.
II-II q106 a4 ad1.
II-II q107 a2.
II-II q109 a3.
II-II q109 a3 ad1.
II-II q114 a1.
II-II q114 a2.
II-II q117 a5.
II-II q117 a5 ad1.
II-II q120 a1.
II-II q120 a2 ad1.
II-II q123 a3.
II-II q123 a6.
II-II q128 a. un.
II-II q129 a1.
II-II q129 a2.
II-II q134 a4 ad4.
II-II q136 a1.
II-II q137 a2.
II-II q141 a3.
II-II q141 a4.
II-II q141 a5.
II-II q143 a. un.
II-II q144 a1.
II-II q146 a1 ad2.
II-II q149 a1.
II-II q149 a2.
II-II q149 a2 ad1.
II-II q151 a3.
II-II q151 a3 ad2.
II-II q151 a4.
II-II q161 a1.
II-II q166 a1.
II-II q180 a3.
II-II q180 a3 ad1.
II-II q180 a3 ad2.
III q25 a3.

De veritate

q1 a9.
q4 a2 ad3.
q10 a6 ad2.
q10 a8 ad8 in contrarium.
q10 a12 ad7.
q16 a1.
q22 a15.
q24 a1.
q24 a2.
q24 a10.

Summa contra Gentiles
I c1.
III c17.
III c39.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis
VIII lect3 n1724.

Quaestiones Disputate De Potentia
q9 a2 ad10.

De spiritualibus creaturis
a3.

In Aristotelis libros Posteriorum Analiticorum
I lect1 n4.

In Aristotelis librum de anima commentarium
II lect10 n315.
II lect24 n552-n553.
III lect13 n790.

In Boetii De Trinitate
lect2 q1 a1.

Quaestio Disputata de anima,
a2.
a2 ad12.

Quaestio Disputata De Malo
q3 a7.
q12 a2.
q16 a1 ad2.

De virtutibus in communi,
q. un., a1.
q. un., a4.

De virtutibus cardinalibus,
q. un., a2.
q. un., a2 ad4.

In Ethicorum Libros ad Nichomacum,
I lect13 n92.
II lect3 n165.
II lect3 n169.
VI lect7 n1214-n1215.
X lect1 n1412.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Abbà, G.: *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiunsa, Barcelona, 1992.

Alberto Magno, S.: *Commentarii In Sententiarum libros quatuor. In III Sent.*, Borgnet (ed.), *Opera*, París, 1890-1899, t. 28-29.

Aristóteles: *Aristoteles Graece*, J. Bekker (ed.), Berlín, 1831, 2 vols.

Billot, L.: *De virtutibus infusis*, Roma, [4]1928.

Buenaventura, S.: *Commentarii In quatuor libros Sententiarum*. *In III Sent.*, Quaracchi (ed.), Florentiam, 1882 ss., t. 3.

Cayetano, T. de Vío: *Commentaria In Summam Theologicam S. Thomae. In I-II*, en *Opera omnia S. Thomae*, Ed. Leonina, Roma, 1888-1906, t. 6.

Cuesta, S.: *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*, Madrid, 1945.

Garrigou-Lagrange, R.: *De beatitudine, de actibus humanis et de habitibus*, Roma, 1951.

–*De virtutibus theologicis*, Roma, 1948.

Guillaume, P.: *La formation des habitudes*, París, 1936.

Juan de Santo Tomás: *Cursus Theologicus in Summam S. Thomae, In I-II, De habitibus el virtutibus*, Vivès, París, 1885, t. 6.

Lieshout, H. van: *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la génèse d'un article de la Somme Théol. de S. Thomas*, Freiburg (Suiza), 1926.

Ligorio, A. M. de: *Opera Moralia*, L. Gaudé (ed.), Roma, 1905-1912, t. 1-4.

Lombo, J. A.: *La persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma, 2001.

Lottin, O.: *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, t. 3, Louvain, 1949.

MacIntyre, A.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

Mausbach, J.: *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg, [2]1930.

Medina, B. de: *Expositio In I-II S. Thomae*, Salamanca, 1582.

Millán Puelles, A.: *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, [7]1989.

–*El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995.

Palacios, L. E.: *Filosofía del saber,* Gredos, Madrid, [2]1974.

–*La prudencia política,* Gredos, Madrid, [4]1978.

Pieper, J.: *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, [4]1990.

Platón: *Platonis opera,* I. Burnet (ed.), Oxonii, 1965.

Plotino: *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Brèhier, Budé, París, 1924-38, 6 vols.

Ramírez, S. M.: *Opera omnia*, v. 3, 5: *De Hominis beatitudine in I-II Summae Theologiae divi Thomae commentaria*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, 1972.

–*Opera omnia*, v. 6, 1-2: *De Habitibus in communi in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, 1973.

Roland-Gosselin, M. D.: *L’Habitude*, París, 1920.

Salmanticenses: *Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum Cursus Theologicus*, t. 12: *De Virtutibus in communi*, Palmé (ed.), París, 1870-1883, t. 6.

Satoli, F.: *De Habitibus. Doctrina S. Thomae,* Roma, 1897.

Scoto, D.: *In quatuor libros Sententiarum*, Vivès, París, 1893, t. 2-3.

Schilling, H.: *Das Ethos des Mesotes*, Tübingen, 1930.

Soto, D.: *De natura et gratia*, Salamanca, 1561.

Spaemann, R.: *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.

Suárez, F.: *De passionibus et de habitibus virtuosis et vitiosis*, Vivès, París, 1856-1878, t. 4.

Tomás de Aquino, S.: *Summa Theologiae*, *Summa contra Gentiles*, *Commentarii In Libros Aristotelis*, en *Opera omnia*, Leonina, Roma, 1882 ss.

Utz, F.: *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae*, Vechta, 1937.